

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA



TESIS DOCTORAL

Especialistas religiosos en sociedades

Religious specialists in pre-state societies

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Carlos Moral García

Director

Jesús Adánez Pavón

Madrid

ESPECIALISTAS RELIGIOSOS EN SOCIEDADES PREESTATALES

RELIGIOUS SPECIALISTS IN PRE-STATE SOCIETIES



UNIVERSIDAD
COMPLUTENSE
MADRID

Autor:

CARLOS MORAL GARCÍA

Directores:

JESÚS ADÁNEZ PAVÓN

JESÚS FRANCISCO TORRES MARTÍNEZ

FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA



U N I V E R S I D A D
COMPLUTENSE
M A D R I D

**DECLARACIÓN DE AUTORÍA Y ORIGINALIDAD DE LA TESIS
PRESENTADA PARA OBTENER EL TÍTULO DE DOCTOR**

D./Dña. Carlos Moral García,
estudiante en el Programa de Doctorado Historia y Arqueología,
de la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense de
Madrid, como autor/a de la tesis presentada para la obtención del título de Doctor y
titulada:

Especialistas religiosos en sociedades preestatales

Religious Specialists in Pre-State Societies

y dirigida por: _____

Jesús Adánez Pavón

Jesús Francisco Torres Martínez

DECLARO QUE:

La tesis es una obra original que no infringe los derechos de propiedad intelectual ni los derechos de propiedad industrial u otros, de acuerdo con el ordenamiento jurídico vigente, en particular, la Ley de Propiedad Intelectual (R.D. legislativo 1/1996, de 12 de abril, por el que se aprueba el texto refundido de la Ley de Propiedad Intelectual, modificado por la Ley 2/2019, de 1 de marzo, regularizando, aclarando y armonizando las disposiciones legales vigentes sobre la materia), en particular, las disposiciones referidas al derecho de cita.

Del mismo modo, asumo frente a la Universidad cualquier responsabilidad que pudiera derivarse de la autoría o falta de originalidad del contenido de la tesis presentada de conformidad con el ordenamiento jurídico vigente.

En Madrid, a 5 de septiembre de 2019

Fdo.: _____

Esta DECLARACIÓN DE AUTORÍA Y ORIGINALIDAD debe ser insertada en
la primera página de la tesis presentada para la obtención del título de Doctor.

Agradecimientos

Después de los años dedicados a la realización de este trabajo, son muchas las personas a las que quiero agradecer su ayuda y apoyo, ya fuera aportando ideas concretas, o simplemente escuchando. Esta tesis no hubiera podido llevarse a término sin la paciencia y aliento de mucha más gente que quien la escribe.

Sin duda ha sido de vital importancia para la viabilidad de este proyecto la inestimable aportación de la Fundación de promoción de la investigación José Luis de Oriol – Catalina de Urquijo. Sin su Beca Doctoral la realización de esta tesis y de las estancias de investigación pertinentes no habrían sido posibles. Por ello, quiero agradecer la confianza brindada, ya que vivimos en tiempos en los que este y otros proyectos de investigación de Humanidades y Ciencias Sociales difícilmente pueden salir adelante sin ayuda.

Asimismo, quiero agradecer la función que han desempeñado el Dr. Jesús Adánez Pavón y el Dr. Jesús Francisco Torres Martínez, que como directores me han ayudado a matizar la forma de esta investigación y encontrar los pasos a seguir en cada momento para poder completarlo. También son de agradecer sus correcciones y apuntes en minuciosas revisiones, ya que seis ojos siempre ven más que dos a la hora de encontrar pequeños errores, y aún así alguno siempre se escapa.

Por otro lado, tengo que hacer referencia a aquellas personas que me ayudaron con las dos estancias de investigación que realicé durante estos años, la primera de ellas en Tasiilaq, un pequeño pueblo de Groenlandia, y la segunda en Ausonius Institut de Recherche Antiquité et Moyen Âge de la Universidad de Burdeos Montaigne, en Burdeos. Ambas fueron de enorme importancia para el desarrollo de los contenidos de esta tesis y, por ello, todo agradecimiento es poco para quienes hicieron posibles tales experiencias. Agradezco al Dr. Santiago Domínguez-Solera sus consejos sobre las regiones árticas que podía seleccionar para realizar el trabajo de campo. Así mismo, a Francesc Bailón, pues además de aconsejarme me ayudó muchísimo en la organización del viaje y me permitió contactar con Robert Peroni. Él y todo el equipo de The Red House - East Greenland, junto con los artistas del taller local, hicieron de mi estancia un auténtico privilegio.

Por otro lado, fue un placer poder conocer un centro de investigación de la calidad y renombre de Ausonius, en el que pude acceder a un sinfín de recursos gracias a la acogida y consejo de sus investigadores y profesores como el Dr. Jérôme France, la Dra. Anne Colin, el Dr. Elías López-Romero, la Dra. Milagros Navarro Caballero, el Dr. Alexis Gorgues y la

Dra. Coline Ruiz Darasse. Además, quiero agradecer su ayuda y cariño a todos los demás compañeros y amigos que en este viaje me ayudaron a conocer la ciudad y disfrutar de una estancia enriquecedora tanto fuera como dentro del ámbito investigador.

Sin duda también quiero agradecer su esfuerzo a los diferentes profesores que en mayor o menor medida han ido ayudando en mi formación como investigador desde que entré en esta Facultad de Geografía e Historia como estudiante de Grado en Historia en el curso 2010-2011. Prácticamente habría que hacer una lista con todo el personal de la Facultad, pero quiero hacer especial mención a los profesores y profesoras de la actual Unidad Docente de Antropología de América, del Departamento de Historia de América y Medieval y Ciencias y Técnicas Historiográficas, así como al resto de compañeros y estudiantes que hemos ido pasando por aquí y compartiendo proyectos.

Esta tesis no hubiera sido la misma sin las aportaciones y sugerencias, tanto de manera formal en seminarios como de manera informal, del Dr. Francisco M. Gil García, Dr. Óscar Muñoz Morán y Dr. Carlos Santamarina Novillo. Ha sido un placer poder compartir espacios de trabajo y proyectos comunes con el Dr. José Luis de Rojas Gutiérrez de Gandarilla, Dr. Jesús Antona Bustos, Dr. Juan José Batalla y Dra. Emma Sánchez Montañés, de quienes he aprendido mucho. No puedo olvidar tampoco el tiempo pasado en el Museo de Etnología y Arqueología de América con la Dra. Alicia Alonso Sagaseta durante mi periodo como becario de colaboración durante el curso 2014-2015 en el que tanto pude aprender. También el Dr. Andrés Ciudad Ruiz merece una mención, ya que sus consideraciones como tribunal de mi Trabajo de Fin de Máster en Ciencias de las Religiones me permitieron mejorar en algunos aspectos que han sido volcados en esta tesis. Por otro lado, el Dr. Pedro Pitarch Ramón, como director de mi Trabajo de Fin de Grado en Historia, mi primer acercamiento al mundo inuit, fue fundamental en mi forma de entender la investigación. Además, quiero recordar y agradecer al Dr. Alfonso Lacadena García-Gallo pues desde el primer momento mostró su interés en este proyecto y me animó a sacarlo adelante a pesar las dificultades iniciales que se planteaban.

Por otro lado, también quiero agradecer su apoyo y aliento a otros muchos profesores de esta Facultad de Geografía e Historia que con sus consejos y ayuda en la elaboración de otros proyectos han ayudado a mi desarrollo como investigador. Con algunos de ellos durante un tiempo compartí pasillo y siempre fue un placer poder hablar con ellos tanto de los avances de la tesis como de otras actividades. Tal es el caso del Dr. Miguel Luque Talaván, Dra. Ascensión Martínez Riaza y Dr. Jesús Salas Álvarez, a quien además tengo el gusto de haber tenido como director de excavación en mis primeras experiencias en este campo.

Además, quiero mostrar mi agradecimiento por su apoyo y formación a los miembros del Instituto de Ciencias de las Religiones y docentes del Máster en Ciencias de las Religiones de la Universidad Complutense de Madrid. En especial dirijo este agradecimiento al Dr. Eugenio Ramón Luján Martínez, pues como director de mi Trabajo de Fin de Máster, del cual buena parte de los resultados se reflejan en esta tesis, me ayudó muchísimo a comprender el mundo celta y a desarrollar un trabajo de investigación. Por otro lado, agradezco al Dr. José Joaquín Caerols Pérez por su consejo, ayuda e interés en el desarrollo de las investigaciones necesarias para esta tesis.

Sin salir aún del ámbito universitario, no quiero perder esta oportunidad de agradecer su ayuda y los ánimos que me dieron los compañeros y compañeras de la Sección de Másteres Oficiales durante el periodo que estuve como Becario de Formación Práctica a cargo de Elena Martín García, antes de poder disfrutar de una beca de investigación. También agradezco la ayuda y los consejos que venía y aún hoy en día siguen viniendo desde la Sección de Doctorado, con quienes por aquel entonces compartíamos espacio. Durante este periodo pude aprender mucho del funcionamiento interno de la universidad y conocer a personas que me han apoyado siempre que han podido. Aunque fueran tan solo los meses iniciales del proyecto doctoral, pude tomar conciencia de lo difícil que es avanzar debidamente en un trabajo de investigación sin dedicación plena y me hace valorar la suerte que he tenido al poder desarrollar esta tesis.

Por otro lado, agradezco a Instituto Monte Bernorio de Estudios de la Antigüedad del Cantábrico (IMBEAC) por su acogida y la posibilidad de compartir espacios y colaborar en proyectos conjuntos. Igualmente, a mis compañeros de la asociación Historia y Cultura del Mar (HyCmar), que siempre me han apoyado en el desarrollo de mi tesis y con los que he podido trabajar en proyectos paralelos que nos han hecho crecer como investigadores y personas, así como nos han ayudado a conocer más personas increíbles de las que hemos aprendido muchísimo.

Sin duda a todo esto hay que añadir el apoyo y la paciencia de mi familia, que siempre ha confiado en que estos años de trabajo llegaran a buen puerto y me han animado para seguir con este esfuerzo que en ocasiones se hace extenuante. También tengo que agradecer a todos aquellos amigos que han tenido la paciencia de escuchar mis ideas, desvaríos y quejas a lo largo de estos años, desde amigos de la infancia a compañeros de trabajos, asambleas, deportes o estudios. A todos aquellos que en algún momento han dedicado algunos minutos, u horas en algunos casos, a escuchar lo que tenía que decir se lo agradezco de todo corazón. Sin importar que les interesase o no el tema, que pudieran dar una respuesta o simplemente

escuchar, les tengo que dar las gracias y decir que un trocito de ellos está también en este trabajo. A María Soler le tengo que dar una mención especial, pues es quien más ha visto crecer este trabajo paso a paso y quien ha asistido a los momentos más emocionantes y también los más tediosos.

Gracias a todos los que cuando empecé con esto confiasteis en mí.

Índice General

Agradecimientos	5
Resumen	15
<i>Summary</i>	18
1. Introducción	23
1.1. Objetivos iniciales	24
1.2. Hipótesis iniciales	25
1.3. Metodología	26
1.4. Estructura	27
2. Lo político: el poder y la estructura en la antropología política	31
2.1. Estudios de antropología política: Estado de la cuestión	31
2.1.1. Precursores y bases para el estudio de lo político	32
2.1.2. Los primeros pasos de la antropología	33
2.1.3. Entrada en el siglo XX y atisbos de una antropología política	35
2.1.4. Las discusiones del funcionalismo y la mirada hacia África	36
2.1.5. Cambios y continuidades de mediados del siglo XX	37
2.1.6. La aparición del nuevo evolucionismo	39
2.1.7. El avance procesual y la toma de decisiones	40
2.1.8. Posmodernidad, reformulaciones y género	41
2.2. Relaciones de poder: Una cuestión central en el estudio político	43
2.2.1. <i>Status</i> , rol y prestigio	43
2.2.2. Poder: de la capacidad al acto	45
2.2.2.1. Poder simbólico y la estructuración social	47
2.2.3. Disciplina, autoridad y soberanía	48
2.2.4. Teoría de la dominación: análisis del poder y la autoridad	50
2.2.5. Reconsideración del poder y la autoridad	51

2.2.6. Formas de legitimidad	52
2.3. Formas de estructuración social	55
2.3.1. La clasificación y sus dificultades	55
2.3.2. Bandas	61
2.3.3. Tribus	66
2.3.4. Jefaturas	71
2.3.5. Estados	74
2.3.6. Diagrama biaxial: Jerarquización y centralización	82
2.3.7. ¿Un origen del Estado?	85
2.3.8. ¿La Sociedad contra el Estado?	91
3. Lo religioso: el cometido de los especialistas	95
3.1. El estudio de las religiones: Estado de la cuestión	95
3.1.1. Racionalismo y evolucionismo en el estudio de las religiones	95
3.1.2. La tendencia hacia enfoques sociológicos	99
3.1.3. Mentalidad, emociones y psicoanálisis	102
3.1.4. La importancia de la antropología: función, estructura y símbolo	104
3.1.5. El desarrollo de las fenomenologías y las historias de las religiones	109
3.2. Religión: aproximación a una definición	112
3.2.1. ¿Qué es la religión?	114
3.2.2. Lo divino, lo sagrado y lo sobrenatural	116
3.2.3. El mito y el rito	121
3.2.4. Magia y religiosidad. ¿Diferentes de la religión?	123
3.2.5. Instituciones y especialistas religiosos	128
4. El <i>angâkoq</i> inuit	133
4.1. El estudio de la religión en el Ártico inuit: introducción a las fuentes y su utilización	133
4.2. Contexto cultural y sociopolítico del Ártico tradicional	137
4.2.1. La importancia del medio y la cultura material	138

4.2.2. Reparto de tareas y parentesco	140
4.2.3. Organización colectiva y personalidad social	142
4.3. Cosmología y religión inuit	146
4.3.1. Ontología del ser humano	148
4.3.2. Ontología animal	149
4.3.3. Seres míticos y algunos <i>inue</i> destacables	151
4.3.3.1. Sila, señor celeste:	153
4.3.3.2. Sedna, señora de los animales marinos	154
4.3.3.3. Tarqueq y Heqineq: Luna y Sol	157
4.3.4. Cosmogonía y ordenación del mundo	158
4.3.5. <i>Inuksuit</i> : lo material y lo comunicativo	161
4.3.6. Perspectivismo inuit	162
4.4. ¿Qué es un <i>angâkoq/tônralik</i> ?	163
4.4.1. Los espíritus auxiliares: <i>tornak/tunraq</i>	164
4.4.2. Luz interior y la visión ardiente: <i>angkkua</i>	166
4.4.3. El trance y el viaje: El vuelo del <i>angâkoq</i>	166
4.4.4. Iniciación y acceso a los conocimientos	169
4.4.5. Las funciones del <i>angâkoq</i>	172
4.4.5.1. Tratamientos de curación de enfermedades	175
4.4.6. Canciones y música como elemento ritual	178
4.4.7. Cultura material ritualizada y objetos mágicos	179
4.5. Poder, prestigio y legitimidad: el papel político del <i>angâkoq</i>	182
4.6. Conclusión: el <i>angâkoq</i>	190
5. El druida galo	195
5.1. El estudio de la religión en la Galia prerromana: Algunas cuestiones metodológicas	195
5.2. Contexto social y político de la Galia prerromana	201
5.2.1. Organización territorial y macropolítica	202

5.2.2. Estructura social	208
5.3. Religión y cosmología gala	217
5.3.1. Vida tras la muerte: ¿Más Allá o reencarnación de las almas?	219
5.3.2. Sacrificios rituales	225
5.3.3. El espacio sagrado	229
5.3.4. Calendario y concepción del tiempo	232
5.3.5. Divinidades: entre monoteísmo y politeísmo	233
5.3.5.1. Figuras destacables del panteón galo	236
5.3.5.1.1. Divinidades femeninas: desde madres a guerreras	236
5.3.5.1.2. Los señores del panteón galo	241
5.3.5.2. Dis Pater y el posible monoteísmo	248
5.4. ¿Qué es un druida?	249
5.4.1. Organización interna: jerarquía y/o especialización	254
5.4.2. Funciones sociales	259
5.4.2.1. Los saberes elevados: filósofos, teólogos y astrónomos	260
5.4.2.2. Conocimiento aplicado: sacrificador, adivino y médico	261
5.4.2.3. Formación y educación	263
5.4.2.4. Funciones jurídicas y bélicas	265
5.4.3. Posibles druidesas y especialistas femeninas	267
5.4.3.1. Las mujeres de Larzac	270
5.5. Poder, autoridad y legitimidad: el papel político del druidismo	271
5.6. Conclusión: el druida	278
6. Buscando al chamán: repaso teórico y conceptual	283
6.1. Concepción y uso de los términos “chamán” y “chamanismo”	283
6.2. ¿Qué hace un chamán?	287
6.3. La iniciación chamánica, espíritus auxiliares y otros atributos	293
6.4. Orígenes del chamanismo	295

6.5. ¿Chamanismo en las formas de religión y religiosidad indoeuropea?	296
6.6. ¿Qué es un chamán?	301
7. Conclusión	305
7.1. Lo político	305
7.2. Lo religioso	308
7.3. ¿Especialistas religiosos contra el Estado? ¿Existen patrones estructurales?	309
7.bis. Conclusion	315
7.1. bis. The politics	315
7.2.bis. The Religion	318
7.3.bis. Are there religious specialists against the State? Are there structural patterns?	319
8. Fuentes y bibliografía	325
8.1. Fuentes escritas	325
8.2. Bibliografía	329
Tabla de figuras	353

Resumen

Esta tesis doctoral, “Especialistas religiosos en sociedades preestatales”, aspira a comprender mejor el papel sociopolítico de los especialistas religiosos en contextos ajenos a la constitución de estructuras estatales. Se reivindica con ello la importancia del análisis de los fenómenos religiosos como hechos históricos y se dé a la antropología una importancia fundamental a la hora de abordar este tipo de investigaciones. Aquí se procede a la composición de un sólido marco teórico y metodológico que facilite afrontar este tipo de investigaciones. Para ello se realiza también una aplicación sobre dos ejemplos de caso comparados: el *angâkoq* o chamán inuit y el druida galo.

El interés por estudiar desde una perspectiva histórica el papel sociopolítico de estos especialistas, así como la intención de acotar el marco de trabajo a contextos preestatales, llevan inexorablemente al establecimiento de un soporte teórico para el análisis de las estructuras y dinámicas políticas. En este sentido la sociología, pero sobre todo la antropología política, han jugado un papel fundamental en la acotación de la terminología y conceptos aplicados para el resto de la obra. En este primer apartado se puede encontrar una revisión y reflexión en torno a conceptos tan extendido como son “poder” y “autoridad”. El primero de ellos se concibe como la capacidad y acto de modificación de una voluntad política concreta, mientras que el segundo se entiende como la probabilidad recurrente y sistemática para activar dicho poder.

Por otro lado, una vez esclarecidos estos conceptos básicos necesarios para los posteriores análisis, se realiza también una revisión de las formas de clasificación de estructuras sociopolíticas. Aquí se asumen algunos postulados de tendencia estructuralista y estructural-funcionalista, en ocasiones con rasgos evolucionistas, aunque se incide en la necesidad de renunciar a la unilinealidad. Dado que se pretende cerrar el marco de análisis a sociedades previas a la constitución del Estado, es de suma importancia, tal y como se puede apreciar a lo largo del texto, acotar a que nos referimos con este término. Con un repaso de las diferentes clasificaciones que se pueden dar a las formas de organización sociopolítica, como bandas, tribus, jefaturas y estados, se busca replantear sus significados de manera sistemática en función de sus características principales. Con esto se consigue determinar la estratificación administrativa como límite para identificar una sociedad como estatal. Del mismo modo, se establecen dos ejes fundamentales que pueden llevar a un análisis más acertado de las formas sociales: igualitarismo-estratificación y heterarquía-homoarquía. Así, además de los niveles de estratificación social y administrativa, se añade al análisis la variable de la centralización de las formas de poder y autoridad, que nos permite diferenciar diversas formas de comportamiento de similar complejidad. Este planteamiento de dinámicas paralelas, además de facilitar la comprensión de ciertos contextos, permite desdibujar la idea

evolucionista unilineal de que toda sociedad tiene un único proceso evolutivo con diferentes pasos que ha de superar hasta desembocar en el Estado, pues se diversifican los itinerarios y finales posibles.

Tras establecer esta serie de parámetros fundamentales para el análisis sociopolítico que se va a realizar sobre los especialistas religiosos seleccionados, se procede también al pertinente análisis del espacio de trabajo de estos personajes: la religión. Se hace un repaso de las diferentes perspectivas con las que se ha abordado el tema, acompañado de una reflexión sobre los propios términos que normalmente se encuentran relacionados con el fenómeno religioso.

El religiocentrismo, es decir, el etnocentrismo aplicado a cuestiones religiosas supone en muchas ocasiones una traba para la propia definición de “lo religioso” pues desde sus diferentes perspectivas se tiende a identificar la propia creencia como “la verdadera”. Aquí, además de revisarse conceptos concretos como “sagrado”, “santo”, “magia” o “religiosidad”, se ofrece una definición de religión que pueda ser aplicada por los investigadores a diferentes contextos, de manera inclusiva, pero buscando determinar la particularidad que fundamenta lo religioso. Se considera que se podrá identificar bajo la denominación “religión” todo conjunto de prácticas y creencias que aspira a explicar y dar sentido a la existencia sin necesidad de fundamentos empíricos científicos.

Con estos parámetros fundamentales que acotan el espacio de la religión se puede identificar como especialistas a quienes aborden estos cometidos, sea de manera completa o con formas parciales de interacción con lo religioso. Sin entrar por el momento en discusiones teóricas sobre la existencia de un tipo concreto de especialista para las sociedades preestatales, se aboga por el reconocimiento de los particularismos, aunque la realización de abstracciones comparativas nos pueda ayudar a esclarecer ciertas cuestiones. Por ello se procede al análisis por separado de los dos casos aquí tratados, para después poner en común algunas cuestiones que se revelan como claves para entender su funcionamiento estructural de sus sociedades y el desarrollo de su fenómeno religioso.

El primero de los dos casos que se tratan en esta tesis es el angâkoq inuit, muchas veces identificado como chamán. El contexto en el que se encuentra es una sociedad prácticamente igualitaria, con algunos momentos de jerarquización ocasional, siempre circunscritos de manera temporal a contextos o actividades concretas. En ella el especialista religioso, protagonista de este trabajo, juega un papel de notable relevancia, pues es el encargado de la interacción con los ámbitos de los seres no humanos, los espíritus, aunque no de manera exclusiva. Se les atribuía una serie de características, habilidades y poderes de difícil

desarrollo para las personas corrientes, pero debían de estar al servicio del interés colectivo, pues de no ser así podrían ser penalizados. Además, estas capacidades hacían de ellos un personaje importante en el control de las prácticas y comportamientos sociales, pues podían ayudar a castigar a quien hiciera algún abuso del poder político. Así, en este contexto, el especialista ritual, el angâkoq, se convierte en un elemento fundamental en el mantenimiento del igualitarismo en esta sociedad, pues participa, junto con el resto de la comunidad en la penalización y regulación de los usos impositivos de poder político.

El segundo caso es muy diferente en cuestiones estructurales y también por su ámbito cultural, se trata del druida celta en la Galia previa a la conquista romana. A diferencia del mundo inuit, aquí se puede apreciar una sociedad compleja y muy jerarquizada, aunque con una notable sectorialización del poder y la autoridad de manera heterárquica, con diferentes instituciones que limitan la centralización y toma de decisiones en asambleas y consejos. Entre ellas se encontraba la institución drúidica, compuesta por especialistas rituales que parecían tener a su vez una jerarquía interna o diferentes ámbitos de especialización. Su participación en rituales públicos y su importancia como depositarios del conocimiento histórico y cosmológico, mediación con los agentes sobrenaturales y prácticas médicas, entre otras cosas, los colocaban en un lugar privilegiado de acción política, en la que el prestigio era fundamental. Si bien se trataba de personajes que se podrían catalogar como élites, debían demostrar su valía de manera constante para poder sostener su influencia a lo largo del tiempo. Lo mismo sucedía con otros agentes políticos, como las aristocracias y clientelas guerreras, en un constante diálogo y regulación entre ellas. El druida se colocaba por ello como una figura de control y regulación contra la centralización del poder, una suerte de garante de las heterarquías y las jerarquías reconocidas socialmente.

El análisis de estos dos ejemplos y la coincidencia que se puede apreciar en algunas cuestiones funcionales hace necesaria la reflexión sobre el concepto “chamán” y su posible aplicación a ambos contextos, a pesar de ser tan distantes geográfica y culturalmente. Dado que se trata de un término utilizado de manera recurrente en el estudio de las religiones, sobre todo en sociedades identificadas como “primitivas”, antes de poder afirmar si se puede aplicar a estos casos, es necesario limitar en la medida de lo posible a que se refiere. Aquí se determina que se trata fundamentalmente de un personaje dedicado a la mediación con lo religioso, sobrenatural o espiritual, en ocasiones por medio de estados de conciencia alterada, que satisface una serie de necesidades sociales. Se especifica que además de un “chamanismo puro”, propio de regiones árticas de Siberia y que por atributos se puede aplicar al Ártico inuit, pueden existir “rasgos chamánicos” en sociedades en las que no sería apropiado identificar al especialista religioso como chamán en sentido estricto, como es el caso del druida celta.

Por otro lado, la comparación de algunas cuestiones teóricas y su aplicación a estos dos contextos tan diferentes permite desarrollar algunas conclusiones al respecto del funcionamiento de los especialistas religiosos en sociedades preestatales. Aunque en cada uno de estos ejemplos las formas de entender las jerarquías sociales son bastante diferentes sí que se puede apreciar como en ambos el especialista juega un papel clave en la regulación de las estructuras de poder y autoridad. En el caso inuit, al funcionar como un elemento de penalización de los comportamientos autoritarios, ayuda a mantener el igualitarismo social predominante. En el caso celta consolida las estructuras sociales en un constante diálogo de equilibrio heterárquico y personalista que impide la centralización y la estratificación administrativa.

Sería tentador afirmar que se cumple la tesis de Pierre Clastres de que toda sociedad evita la jerarquización y el surgimiento del Estado y que el especialista religioso juega un papel protagonista en esta dinámica. Sin embargo, dado que una de estas sociedades está fuertemente jerarquizada, hablar de ella como una sociedad en contra del Estado y la desigualdad humana parece poco acertado. De este modo, sí sería más acorde a lo que aquí se presenta afirmar que la religión y su especialista, como elementos estructurantes, a la manera en la que se refiere a ellos Pierre Bourdieu, son fundamentales para el mantenimiento de las estructuras sociales vigentes. En este caso, en una sociedad igualitaria, el especialista religioso se pone al servicio del igualitarismo, mientras que, en una sociedad jerarquizada, pero descentralizada, facilita el mantenimiento de las estructuras heterárquicas.

Summary

This PhD. Thesis, “Religious specialists in Pre-State societies”, aspire to a better understanding of the socio-political role of religious specialist in social contexts where there is not any constituted State structure. We defend the significance and the necessity to analyse the religious phenomena as historic events and we aim to give anthropology a main role to study this kind of questions. Here we have formed a solid theoretical and methodological framework that make easy to develop new future research. For them we have apply it in two comparative case examples: the Inuit shaman or *angâkoq*, and the Gallic druid.

Both the interest for analyse with a historical perspective of the role of this specialist, and the intention to limit the study to Pre-State societies, inexorably make us to stablish a theoretical support to study the political dynamics and structures. In this sense, sociology and especially political anthropology have played a main role to define the concepts and terminology that we use in all this work. In this first section we can find a revision and

reflection about so widespread concepts as “power” and “authority”. The first of them is considered as the ability to modify a specific political will, whereas the second one is the recurrent and systematic probability to activate the power.

On the other hand, once we have clarified these basic concepts, necessities to the following analysis, we develop a revision of some ways of classification about the socio-political structures. We have assumed some hypothesis and postulates of structuralist and structural-functionalist schools that sometimes express a few evolutionist characteristics, but we explain explicitly that it is necessary to avoid the unilineal arguments. So, we want to limit the analysis to the societies before the emergence of State, it is so important, as we explain all along the text, to limit what we are talking about when we use this term. With this review of the different classifications that we can apply to socio-political organizations, as Bands, Tribes, Chieftains and States, we try to re-evaluate their meanings systematically keeping in mind their main functional characteristics. This way we can determinate how the administrative stratification is the limit that identify a society as a State. Besides, we establish two essential axis that can clarify the social system analysis: egalitarianism-stratification and heterarchy-homoarchy. In addition to the social and administrative stratification levels we add, as new variable, the centralization of the power and authority forms of representation, so this allow us to distinguish different kinds of similar complexity behaviours. This approach with parallel dynamics, both make easier the understanding of some social context and allow us to remove some unilineal evolutionist ideas that identifies just one evolutive process to get State systems. We diversify the possible endings and itineraries of social development.

Once we have established these basic parameters to the socio-political analysis that we are going to make about the selected religious specialist, we make too a specific study about the work field of this characters: religion. We review the diverse perspectives that have approach this matter. We reflect too about the terms that we used to find associated to the religious phenomena.

The religiocentrism, what is the ethnocentrism applied to religious questions, suppose one of the many troubles to definite correctly the “religious things” so in the different religious perspectives it is usually to its own beliefs as “the true one”. Here, both we going to review some basic concepts as “sacred”, “saint”, “magic” or “religiosity”, and offer a new definition of religion that can be applied in diverse contexts by the researchers. It is an inclusive definition but try to determinate de particularities of the religious behaviour. We identify as “religion” every joint of practices and beliefs that tries to explain and give sense to the existence without empiric scientific reasons.

With these fundamental parameters that limit the influence area of religion, we can identify as religious specialist those who work about these questions, even if they do that completely or if they just attempt some partial interactions with the religious things. We are not going to introduce here the theoretical discussions about if there any particular religious specialist in Pre-State societies, but we stand up for the recognition of the particularities even if we make some abstractions to clarify some questions. Therefore, we have decided to analyse separately the two main case examples and then we joint and compare some questions that can be keys to understand the structural functioning of these societies and the development of their religious phenomenon.

The first example in this thesis is the Inuit *angâkoq*, that is often identify as a shaman. This context is a practically egalitarian society, with some moments of temporary hierarchy that is always circumscribed to particular and specific contexts or activities. Here the religious specialist, main character of this thesis, plays a preeminent social role, so he should take care of the relationship with the sphere of the non-human beings, the spirits; although he is not the only one who can do that. The *angâkut*, as it should be said in plural, are supposed to develop some abilities and powers that normal people rarely can improve, but they should put it at service of the community interests, so if they do not do that, they would be punished. In addition, these abilities give to these characters a really important role in the control of social behaviours and practices, so they can help to punish the people who abuse with their own political or physical power. This way the ritual specialist are fundamental elements in the maintenance of the egalitarianism of this society, so he participates with all the community in the regulation and punishment of the imposing use of political power.

The second case example is so different in structural aspects and so in the cultural area, it is about the Celtic druid of the Gaul before the roman conquest. Unlike the Inuit world, here we can find a complex and so hierarchical society, although with a huge sectorial division of power and authority in heterarchical way. There are so many different institutions that prevent the centralization and assemblies and councils are the main decision-making structures. The druidic institutions, composed by ritual specialist with different fields of specialization and their own internal hierarchy, is especially important in this sense. They participate in public rituals and are very social relevant as main holders of the historic and cosmological knowledge, intermediaries with the supernatural beings and medical specialist. These matters make that druids can play a prestigious role in political actions. Anyway, even if they can be classified as elite characters, they should demonstrate their own value constantly to hold their political position and influence. In the same way, other political subjects, as aristocrats

and warrior clienteles, should be in continuous dialogue and self-regulation. The religious specialist is one of the elements of control and limitation against the power centralization, a kind of guarantor of the heterarchies and social status recognition.

The analysis of these two case examples and the partial coincidence that we can appreciate in some functional questions make us to reflect about the term “shaman” and its application in both contexts even if they are so distant in cultural and geographic aspects. It is a term that has been recurrently used in the religious studies, especially in societies identified as “primitives”, so we should limit, to extent possible, the meaning of this word before we can consider applying it in these two specific examples. We determinate that it is a character dedicated to the intermediation with the religious, supernatural and spiritual things, sometimes using altered state of consciousness, and who satisfies some social necessities. We specify that in addition we can find a “pure shamanism”, in arctic areas of Siberia, with some basic characteristics that we can consider applying this term in the Inuit Arctic. In the other hand, there could be some “shamanic characteristics” in other kind of societies where it is not appropriated to call the specialist as shaman in strict sense, as the case of the Celtic druid.

Additionally, the comparison of theoretical questions and their application in these so different contexts allow us to develop some conclusions about how the religious specialist in Pre-State societies work. Even if in these two examples the ways to understand the social hierarchies are son different, we can consider that both specialists play a key role in limiting and regulating the power and authority structures. In the Inuit case, as the specialist works as punishment element for the authoritarian behaviours, he helps to hold the social accepted egalitarianism. In the Celtic example, the druid helps to consolidate the social structures that should be in constant dialogue for the heterarchical and personalist balance that prevent the centralization and administrative stratification.

It would be attractive to say that Pierre Clastres’s thesis is right and every society prevent the hierarchies and the emergence of the State, and so the religious specialist plays a main role in this process. Nevertheless, as one of these two societies is clearly hierarchical, it is not really accurate to talk about it like a against the State society or, even more, against the human inequality. This way, as we have explained, we can say that the religious specialists are fundamentals to the maintenance of the current structures, as structuring elements to the way that Pierre Bourdieu defines them. So, the religious specialist in an egalitarian society serves to the egalitarianism as well in a hierarchical but decentralized society help to hold some hierarchic and heterarchical structures.

1. Introducción

En “Especialistas religiosos en sociedades preestatales” se puede encontrar comparación, pero no es solamente un trabajo comparativo. Se trata sobre todo de una investigación de carácter teórico, la formulación de una herramienta intelectual que puede facilitar el estudio de los protagonistas del título y la obra, arrojando luz sobre los casos concretos que aquí se abordan. Por ello, ha de asumirse que en ningún momento puede considerarse como una explicación definitiva y absoluta. Se trata de un paso más en la investigación, que puede facilitar el trabajo de diferentes disciplinas de las ciencias sociales y humanísticas, todas ellas en constante desarrollo.

El tema central de esta obra son los especialistas religiosos y su papel sociopolítico, concretamente en contextos calificables como preestatales. Se busca poder comprender en profundidad el comportamiento de este tipo de personajes fundamentales para el desarrollo de diferentes fenómenos religiosos que a su vez tienen una enorme importancia como hechos históricos y sociales. Se han seleccionado dos casos concretos de estudio, con el fin de arrojar luz sobre esta cuestión. A través del análisis en detalle del *angâkoq* o chamán inuit y del druida galo se pretende conocer su funcionamiento. Sin embargo, es conveniente aclarar que no se trata exclusivamente de una comparación de posibles elementos similares, sino un ejercicio de análisis y abstracción que permita comparar aspectos estructurales.

Por ello, es a su vez necesario el planteamiento de un marco teórico y metodológico lo más definido posible, que permita un estudio minucioso, pero sin poner el análisis práctico y comparativo a disposición de la teoría. En los primeros apartados de este trabajo se desarrolla una construcción reflexiva sobre la propia antropología política y los conceptos más recurrentes en ella. Así mismo, en los siguientes se hace lo propio con el estudio de las religiones con el fin de poder determinar en la medida de lo posible el ámbito de actuación de estos especialistas.

El componente teórico tiene un peso fundamental y un enorme protagonismo, pues con él se trata de establecer una serie de parámetros básicos que puedan facilitar el estudio de la religión y sus especialistas, así como el análisis de su participación sociopolítica. A fin de esclarecer el uso terminológico teórico sobre ejemplos prácticos y poner a prueba dicho marco de trabajo, se han seleccionado dos casos distantes geográfica, cronológica y culturalmente. Sin embargo, la cuestión central es la diferencia en lo que a estructura política se refiere.

Aquí se presentan lo que podría considerarse los dos extremos dentro del marco identificado como sociedades preestatales, al menos acorde a los parámetros teóricos que se desarrollan aquí. Por un lado, una sociedad prácticamente igualitaria, como es el caso inuit, y por otro lado la Galia céltica, jerarquizada y con una notable complejidad institucional, aunque, como se verá más adelante, sin establecimiento de estructuras estatales desde la perspectiva aquí abordada. Con esto se busca el análisis de dos contextos totalmente diferentes en aspectos estructurales. Además, la separación cronológica y geográfica ayudaría a descartar el préstamo o asimilación cultural por contacto directo de manera que las similitudes y divergencias de su comportamiento político respondieran a su propio espacio, tiempo y estructura. Estos casos particulares permiten la abstracción de sus elementos fundamentales, siempre previo análisis de su contexto y sus características específicas. De esta manera se pueden establecer algunos patrones de funcionamiento estructural general que permitan enriquecer la teoría ya formada. Por ello, a pesar de que otras comparaciones de sociedades similares a estas, pero circunscritas a áreas culturales más pequeñas, podrían haber sido más sencillas, la posibilidad de desarrollo de comportamientos similares por contacto; limitaba la abstracción teórica y la comprensión del papel de los especialistas religiosos en un sentido amplio.

La puesta en común de elementos similares de una y otra sociedad de manera puntual carece de sentido en este tipo de investigaciones, pues quedaría en una comparación vacía, casi anecdótica. Se ha de encontrar un equilibrio entre el análisis de lo particular, siempre comprendiendo su contexto, y la abstracción y adaptación al propio sistema de comunicación y lenguaje de los investigadores. El estudio por separado de *angâkoq* y el druida permite la comprensión en profundidad de su fenómeno concreto, a la vez que la comparación permite la comprobación del funcionamiento de ciertos postulados teóricos y el desarrollo de nuevas construcciones que puedan ayudar a posteriores investigaciones.

1.1. Objetivos iniciales

El objetivo fundamental de esta obra es la obtención de una comprensión profunda del funcionamiento de los especialistas religiosos como una parte fundamental de su contexto social. En este caso, se centra en sistemas previos a la existencia de estructuras de tipo estatal, administrativamente estratificadas. Por ello, se busca realizar un análisis de sociedades sin ninguna vinculación cultural directa, que permita identificar posibles patrones de comportamiento estructural comunes o identificar la existencia de fenómenos de larga duración en caso de haberlos.

Se pretende revisar el papel del especialista ritual en un marco de análisis sociopolítico, entendiéndolo siempre como parte de un complejo contexto de comunicación y socialización, más allá del mero análisis del fenómeno concreto. Con esto se pretende poner en valor la importancia del estudio de todo hecho religioso para el desarrollo histórico, como una parte fundamental de la construcción cultural, simbólica e ideológica del espacio y tiempo histórico en el que se desarrollan.

Todo esto lleva a identificar como uno de los objetivos fundamentales el establecimiento de un aparato crítico y teórico que permita el desarrollo de diversos estudios relacionados. Este aspecto, tal y como se ha manifestado en la estructura de este trabajo, es clave para la consecución de los anteriores objetivos, así como facilitar el análisis de marcos políticos preestatales y el estudio de fenómenos religiosos para investigaciones posteriores e independientes.

1.2. Hipótesis iniciales

Una de las hipótesis iniciales al abordar este tema es la posible existencia de patrones estructurales de comportamiento en diferentes sociedades. Concretamente, en este caso, en contextos en los que no se encuentra una estratificación social y administrativa correspondiente a los parámetros atribuibles a un Estado. Se plantea la posibilidad que existan, tal y como propone Pierre Clastres, una serie de comportamientos estructurales y estructurantes en las sociedades humanas que tienden a la negación de la consolidación de autoridades opresivas, o al menos cierta reticencia a la estratificación de estas. Por ello, se analizarán los papeles de sujetos estructurantes de notable relevancia en todo contexto, como son los especialistas rituales y religiosos, situándolos en su ámbito sociopolítico de interrelación y estructuración. De esta manera, se considera la posibilidad de que el especialista ritual y su papel político y social, sea uno de estos elementos fundamentales para el mantenimiento de una sociedad sin estatalizar.

Pese a las posibilidades que puede ofrecer un análisis comparativo, es sumamente complicado establecer un patrón teórico aplicable a todo contexto histórico posible. Generalmente este tipo de desarrollos dialécticos han de ser entendidos más como herramientas que faciliten el análisis que como verdades absolutas. Por ello, llegar a afirmaciones concluyentes al respecto es poco conveniente, más aún en una fase preliminar de formulación de hipótesis. Sin embargo, cabe la posibilidad de que un trabajo comparativo no refleje patrones absolutos, sino posibles fenómenos culturales de larga duración. En tal caso, es necesario un minucioso

análisis de las funciones y cualidades de los protagonistas de estas formas de manifestación cultural y estructural. Dado que en esta ocasión la investigación se centra en el especialista religioso, la concepción ontológica, cosmológica y social de su ámbito cultural de actuación se constituyen como un elemento fundamental del estudio. De esta manera, podría llegar a revelarse la existencia de elementos o dinámicas religiosas similares o comunes, que se vertiesen sobre las formas de funcionamiento social y su estructuración.

1.3. Metodología

Para poder abordar estos temas de manera adecuada es pertinente, en primer lugar, desarrollar un marco teórico y metodológico acorde a los mismos, por lo que se convierte en uno de los objetivos del trabajo en sí mismo. Por ello, los primeros apartados están centrados en la construcción de unos parámetros teóricos que puedan facilitar la interpretación posterior de casos concretos. La diversidad temática hace fundamental y necesario el planteamiento interdisciplinar, así como la comparación de los análisis realizados desde diferentes perspectivas. En cada caso se especificarán a lo largo del trabajo y en los estados de la cuestión y marcos teóricos relativos a cada uno de los bloques desarrollados, con el fin de identificar qué perspectivas parecen responder mejor ante unos casos u otros.

En los aspectos de análisis de lo político que aquí se desarrollan cobran especial importancia los postulados estructural-funcionalistas, especialmente centrados en cuestiones macrosociales, así como posestructuralistas para la comprensión específica de dinámicas de comportamiento sociopolítico. De manera similar, esta última corriente resulta de gran relevancia a la hora de analizar el fenómeno religioso, pues junto con ciertos aspectos funcionalistas, permiten identificar sus particularidades a la par que algunos aspectos generales, de manera que se pueda conocer su papel social y superar ciertos análisis esencialistas y evolucionistas desfasados o religiocéntricos.

Tanto en la construcción de este cuerpo teórico, como en los análisis concretos de los dos casos presentados, tienen un notable protagonismo los estudios sociopolíticos de fenómenos históricos fundamentados en la historia social, sociología, arqueología y antropología, especialmente en su vertiente política. Del mismo modo, para el estudio de las religiones, ya sea de manera concreta, como general, los modelos de reflexión han ido variando, desde unas primeras aproximaciones fenomenológicas, fundamentalmente esencialistas, hasta una antropología más materialista, sujeta en mayor medida al caso de estudio, pasando por puntos de vista historicistas e incluso psicológicos.

De cualquier manera, dados los contextos específicos aquí reflejados, las informaciones etnográficas, etnohistóricas y arqueológicas, se revelan como fundamentales. Esto hace que sea necesario trabajar desde diferentes perspectivas metodológicas y teóricas, de modo que se pueda analizar en función de las necesidades del estudio concreto. Desde el materialismo, hasta el ontologismo, con esto se busca poder esclarecer en la medida de lo posible el funcionamiento social y religioso del mundo celta de la Galia prerromana, sustentado principalmente en informaciones etnohistóricas y arqueológicas; y el mundo tradicional Inuit preeuropeo, con abundantes informaciones etnográficas y etnoarqueológicas.

1.4. Estructura

El propio acercamiento al título ya actúa a modo de indicador, tanto de la temática, como de las metodologías y marcos teóricos aquí desarrollados. Para poder afrontar este tema con rigor es necesario, no solo acotar a qué se hace referencia con sociedades preestatales sino formalizar una reflexión completa al respecto de las relaciones políticas y estructurales. En este caso se hace referencia al término “Estado” en sentido estructural y diacrónico, pero sobre todo desde una perspectiva sincrónica, pues se trata de un análisis de contextos previos a la constitución de estructuras estatales en sus territorios. De tratarse de otro modo, como sociedades no estatales pero paralelas a un Estado en la jurisdicción de su propio territorio, es decir, paraestatales; o posestatales, por la destrucción o abolición de las estructuras de un Estado anterior; las relaciones sociales podrían presentar rasgos diferentes que no se corresponden con las sociedades preestatales.

Antropología política y sociología son disciplinas de enorme interés y utilidad para este tipo de análisis, aplicables al estudio histórico de modo que se pueda comprender mejor el hecho histórico en sí mismo. Así el primero de los diferentes bloques que componen esta tesis está centrado en las metodologías de estudio de lo político. Con especial protagonismo de conceptos como “poder” y “autoridad”, las aportaciones de sociólogos, desde Weber a Foucault o Bourdieu, se revelan como una herramienta fundamental. Por otro lado, dada la referencia al Estado, entendido como un elemento estructural, limitador del estudio aquí realizado, se ha elegido la antropología política de carácter estructural-funcionalista como eje medular. Diversos autores de herencia evolucionista, aunque con claro rechazo por la unilinealidad y monocausalidad, han aportado notables herramientas conceptuales para el análisis sociohistórico. Aquí se tratarán de explicar y reformular algunos de los conceptos aplicados a diferentes sociedades en razón de sus formas de estructuración política.

Evidentemente, hay que asumir que la aplicación de estos tipos ideales a la realidad rara vez podrá ser completa y totalmente satisfactoria, pero se trata de establecer unos parámetros básicos que permitan al investigador aproximarse a los diferentes contextos sociales con una base sustentada en consensos académicos de denominación de diferentes modelos.

El segundo apartado de los principales bloques de esta obra se centra en la religión. Dado que aquí se pretende tratar al especialista de este campo, conviene acotar a qué se está haciendo referencia. En un primer momento podría parecer una cuestión sencilla, casi una obviedad, pero si se realiza un estudio de la cuestión y se repara en diferentes obras y consideraciones, se presenta como un concepto complejo. Dado el carácter subjetivo que tradicionalmente las ha rodeado, religión, magia y religiosidad se han visto muchas veces definidas y explicadas de manera poco clara y a menudo religiocéntrica. Por ello, antes de identificar al especialista concreto, aquí se tratará de definir su campo de participación, la religión. Si bien es imposible establecer un absoluto al respecto, al menos se aspira a una definición académica que permita su manejo en ámbitos de investigación científica.

Después del desarrollo de los dos primeros bloques, fundamentalmente teóricos, se plantea su aplicación a dos casos históricos concretos, tales son el angâkoq inuit tradicional y el druida galo prerromano. Esta elección de contextos no es casual o aleatoria, sino que han sido seleccionados por sus cualidades históricas y estructurales.

El primero de ellos es una sociedad cuya organización social parece más sencilla, con un sistema que en numerosas ocasiones se ha identificado como igualitario. Tiene una cronología tardía, pues la mayoría de las informaciones etnográficas datan de la Edad Contemporánea, momento en el que se intensificó el contacto colonial en el Ártico americano, aunque su forma de vida tradicional parece haber tenido una duración de cerca de mil años.

Por su parte, en el segundo caso se puede ver una sociedad jerarquizada sumamente compleja con notable institucionalización. Su cronología dista de la anterior enormemente, ya que data del periodo anterior a la conquista romana de la Galia, con especial interés en las fuentes arqueológicas entre los siglos IV y I a.C. y las etnografías y etnohistorias periconquista, en torno al siglo I a.C. principalmente.

De esta manera, una vez realizado este análisis de caso con el cuerpo teórico desarrollado en los primeros apartados, se evidencia la necesidad de una reflexión al respecto de algunos elementos cuya presencia podría estar en entredicho. Tal es el caso del concepto de “chamanismo” al cual se dedicará un apartado específico de revisión y discusión dado

que aplicación a estos dos contextos puede parecer atractiva a la par que arriesgada. Para dicha valoración, se manifiesta totalmente necesaria la realización de una nueva reflexión teórica, pero sin duda, la presentación previa de los casos concretos aquí desarrollados ayuda a esclarecer esta cuestión.

Así mismo, se finalizará la obra con la comparación y recapitulación de las diferentes conclusiones que se hayan ido alcanzando en los diversos apartados y den lugar a un apartado resolutivo propio. La puesta en común de algunos aspectos presentados en los dos ejemplos de especialista ritual que aquí se desarrollan con un mismo soporte teórico, permite la puesta a prueba de dicho marco metodológico y conocer los posibles aspectos convergentes y divergentes por medio de una comparación metódica y cuidadosa de elementos estructurales.

2. Lo político: el poder y la estructura en la antropología política

2.1. Estudios de antropología política: Estado de la cuestión

El estudio de hecho histórico viene irremediablemente acompañado del estudio de sus diferentes formas de manifestación cultural, social y política. Estos aspectos a menudo son difusos y suelen interactuar entre sí de manera constante por lo que deben ser siempre contemplados teniendo en cuenta las diferentes facetas de cada fenómeno y su relación interseccional. En este sentido, la antropología se revela como una disciplina fundamental, pues su objeto de estudio, el ser humano, vive condicionado por estas cuestiones de modo que ha necesitado desarrollar diferentes herramientas de análisis. Su conocimiento y aplicación resulta de gran utilidad para la comprensión del devenir histórico, en este caso concreto en lo relativo al papel político de los especialistas religiosos.

Sin embargo, hasta mediados del siglo XX, no apareció la antropología política como una especialidad dentro de la antropología. No obstante, no se trata, ni mucho menos, del primer intento de acercamiento a las tipologías y sistematizaciones de la práctica política (Balandier 1976: 8-9; Lewellen 2009:17). Para Georges Balandier (1976: 7-8), tiene suma importancia la aparición de la antropología política porque se definía, tanto como un proyecto, como una especialización de la investigación antropológica. En el primer sentido, se trataba de fundar una ciencia de lo político, como elemento fundamental del ser humano. En el segundo, se trataba de un estudio especializado de una de las parcelas de la etnología y la antropología social. De este modo, se dedica a la descripción y análisis de los sistemas políticos.

Balandier presentó tres aspectos fundamentales que siguen definiendo el ámbito de la antropología a pesar de formar parte de sus primeros objetivos fundacionales. En primer lugar, la determinación de lo político de manera no vinculada a las sociedades conocidas como “históricas” ni a la existencia de un aparato estatal. En segundo término, la aclaración de los procesos de formación y transformación de los sistemas políticos, al amparo de una investigación paralela a la del historiador. Y tercero, el estudio comparativo para aprehender las diferentes expresiones de la realidad política, con un carácter holístico y universalista (Balandier 1976: 10-11).

Generalmente, ha sido y es bastante común que ésta disciplina aparezca dedicada al análisis de sociedades “otras”, sociedades arcaicas, en las que, o bien el Estado no se encuentra plenamente constituido, o presenta configuraciones alternativas a los Estados históricos de tipo occidental. Por ello, no han sido pocos los trabajos centrados en la cuestión del Estado,

su génesis y su funcionamiento. Esta temática se ha encontrado directamente ligada, aunque a veces confrontada, con el origen de las desigualdades y las sociedades segmentarias. Muchas veces el espacio de trabajo de la antropología se consideraba algo esencialmente diferente de “lo político”, pues de algún modo se identificaban las nociones de Estado, política e historia (Balandier 1976: 8-10).

Esto hacía que la constitución de una antropología especializada exclusivamente en lo político tuviera en un inicio ciertas dificultades para autodefinirse. Quizás esto se deba a la génesis misma de la antropología como disciplina, con un claro talante etnocéntrico y colonial en su surgimiento en el siglo XIX (Gledhill 1994: 71-73). No obstante, el método antropológico, así como el sociológico, puede y debe ser aplicado a todo tipo de contexto. Del mismo modo, debe comprenderse que las sociedades “sin Estado” o “sin historia” no están, ni mucho menos, carentes de comportamiento político, por lo que las fronteras entre el estudio de las dinámicas políticas de la antropología con respecto a otras disciplinas se tornan difusas y en ocasiones preferiblemente franqueables.

2.1.1. Precursores y bases para el estudio de lo político

Han sido numerosos los pensadores interesados en el fenómeno político a lo largo de la historia, desde Platón y Aristóteles hasta Karl Marx han ido aportando diferentes novedades a los estudios al respecto. Si bien muchas veces se reconoce a Nicolás de Maquiavelo (1469-1527) como el “constructor del objeto político moderno” (Colombo 2014: 80; Krausz 2016: 294; Service 1984: 40-42), la primera suerte de inventario de las sociedades humanas parece que vino de la mano de Charles-Louis de Secondat, mejor conocido por como barón de Montesquieu (1689-1755). A través de datos históricos y descripciones etnográficas, en *El espíritu de las leyes* (2002 [1748]) esbozó un método de comparación y clasificación, es decir, una tipología. Se trató de uno de los primeros intentos de análisis formal de diferentes sociedades para poder estudiarlas de manera comparativa. Esta corriente de pensamiento iniciada en el siglo XVIII, en la que se hace una definición social en razón de las formas de gobierno es básica para el posterior advenimiento de la sociología y la antropología política (Balandier 1976: 8-13; Service 1984: 44-45).

También Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) fue un autor a tener en cuenta, ha sido calificado tradicionalmente como filósofo político, por su *Del Contrato social* [1762] y *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres* [1755] (1982). También presenta las virtudes de los estudios comparativos y trata de componer un discurso sobre la génesis de la desigualdad y las relaciones de producción como motor histórico (Balandier 1976: 13; Rousseau 1982: 11-31; Service 1984: 45-46).

Por otro lado, aunque bastante posteriores, también Karl Marx (1818-1883) y Frederick Engels (1820-1895) presentan un esbozo histórico y antropológico desde la política. En su discurso se unían aspectos económicos y materiales con aspectos políticos y estructurales, con una concepción materialista de la historia que ha tenido desde entonces una notable influencia en las ciencias sociales (Balandier 1976: 13; Harris 2005: 189-190; Marx y Engels 2010: 21-24; Service 1984: 50-51). Del mismo modo, Piotr Kropotkin (1842-1921), en *El Estado y su papel histórico* (1996 [1897]), también realizó, desde la filosofía política, un estudio tipológico de los modelos sociales desde el punto de vista histórico.

Además, no conviene dejar de tener en cuenta a otro filósofo y sociólogo como fue Max Weber (1864-1920), uno de los más notables teóricos sobre sistemas de gobierno. Definió tres tipos fundamentales de legitimación de la autoridad: carismática, tradicional y racional (Spencer, C. 2014: 43; Weber 1969: 172-173;), esta última asociada a los sistemas burocráticos. Sus trabajos fueron pilares fundamentales para los estudios de los fenómenos políticos, tanto desde la sociología como desde la antropología, con numerosas reminiscencias en la segunda mitad del siglo XX (Service 1984: 58 y 90; Spencer, C. 2014: 43).

2.1.2. Los primeros pasos de la antropología

La influencia de Charles Darwin (1809-1882) fue determinante en el desarrollo de la antropología cultural de la segunda mitad del siglo XIX. Los esquemas evolucionistas eran rígidos y simplistas, el etnocentrismo ario y cristiano eran dominantes. Los antropólogos “de salón” analizaban y comparaban fenómenos descontextualizados de manera indiscriminada. No obstante, pese a sus numerosos defectos, sentaron las bases de la antropología como disciplina científica. Los primeros evolucionistas, no limitaban las posibilidades del comparativismo, por lo que sometían a análisis y examen elementos de muy diversas índoles (Lewellen 2009: 17-19). Sin embargo, los aspectos políticos se trataban, en muchas ocasiones, de manera colateral y con el foco de atención en su génesis y no tanto su funcionamiento, de modo que no siempre son tenidos en cuenta como estudios sobre lo propiamente político (Balandier 1976: 14-15).

Uno de los pioneros en los estudios políticos es Sir Henry S. Maine (1822-1888) con *Ancient Law. Its connection with the Early History of Society and its relation to Modern Ideas* (1906 [1861]), un estudio comparativo sobre las instituciones políticas indoeuropeas. En este trabajo postuló que las “sociedades primitivas” se basaban en las relaciones de parentesco como elemento de articulación social y la evolución tendía a la secularización y reglamentación de tipo contractual de unas relaciones asentadas en la territorialidad. De este modo, se acotaban dos cuestiones de gran relevancia: el paso de sociedades basadas

en el *status* a sociedades basadas en el contrato; y el paso de sociedades de parentesco a las de “contigüidad local”, como política “mancomunal” (Balandier 1976: 14-15; Fortes y Evans-Pritchard 1940: 10; Harris 2005: 166-167; Lewellen 2009: 19; Maine 1906: 295-300; Sahlins 1972: 18; Service 1984: 84).

Esa apreciación de Maine, que introduce el parentesco como estructura sociopolítica primaria, fue desarrollada por Lewis Henry Morgan (1818-1881) en *La sociedad primitiva* (1975 [1877]), quizás la referencia citada con más frecuencia, como obra madre de la antropología moderna. En este trabajo se reconocían dos tipos fundamentales de gobierno, separados por orden cronológico de una manera muy similar a Maine. El primero se asociaba a las relaciones personales y el segundo asentado sobre el territorio y la propiedad, considerado como Estado (Morgan 1975: 99-111). Además, Morgan, fascinado por los términos iroqueses de parentesco, desarrolló una sistematización de los diferentes tipos de parentesco existentes (Morgan 1975: 126-175). Todo ello se veía inserto en la corriente evolucionista y etnocéntrica del momento, lo que le llevó a establecer una escala entre “salvajismo-barbarie-civilización” (Morgan 1975: 77-89). Por el mismo motivo se identificaba el Estado y la territorialidad como un elemento definitorio para la existencia de política, lo que genera muchas complicaciones y contradicciones al hablar, incluso él mismo, de ideas de gobierno, en teoría incompatibles con sociedades “primitivas” o clánicas. A pesar de estos sesgos, se trató de una investigación básica para los estudios sobre parentesco y articulación social y política (Balandier 1976: 15; Harris 2005: 156-157; Lewellen 2009:19-20; Morgan 1975: 77-100;).

También conviene destacar al naturalista, psicólogo, filósofo y sociólogo, Herbert Spencer (1820-1903), pues realizó notables aportaciones a los estudios antropológicos desde un planteamiento evolucionista puntero en su época, aunque hoy revisado y superado. Es, junto a los anteriores, uno de los pilares fundamentales de esta disciplina durante el siglo XIX (Carneiro 1967: IX-X). Con una obra general y holística, este autor, reparó en los principios de numerosas disciplinas. En este sentido cabe destacar *Principles of Sociology*, cuyos tres volúmenes se publicaron simultáneamente en 1885. En ellos trató de analizar hechos generales, estructurales y funcionales del comportamiento social y sus cambios.

En líneas generales, entendía la sociedad de una manera organicista, de modo que cada una de las partes estructurales asume una serie de funciones (Spencer, H. 1963: 3-14). Además, estableció un sistema de clasificación social en función de sus formas de liderazgo y comportamiento político. Trato de encuadrar en él distintas sociedades etnográficas, cuyas características particulares le permitieron desarrollar un planteamiento generalista (Spencer,

H. 1963: 48-51). Aunque se trata de una obra antigua, cuyas revisiones han permitido superarla, es importante hacer mención de ella por su influencia en autores posteriores, como es el caso de Robert H. Lowie.

2.1.3. Entrada en el siglo XX y atisbos de una antropología política

La antropología de principios del siglo XX se caracterizó por el rechazo a las corrientes evolucionistas y la separación entre la escuela estadounidense y la europea, liderada por Francia y Gran Bretaña. En esta última tuvo una influencia muy destacable la obra del sociólogo Emile Durkheim (1858-1917), con una tendencia que en Francia desembocó en el estructuralismo de Claude Lévi-Strauss (1908-2009). Mientras tanto la escuela británica se destacó por el creciente énfasis en los “hechos sociales” y un punto de vista teórico dominado por las ideas de “función” y “estructura” (Harris 2005: 416-419; Lewellen 2009: 21-22).

En Estados Unidos apenas tuvo calado la obra de Durkheim, pues dominó el historicismo categórico de Franz Boas (1858-1942), quien condenaba la comparación y la generalización. Por ello, aunque la recogida de datos antropológicos fue minuciosa, apenas se desarrolló una síntesis teórica aplicable al análisis político, salvo algunas excepciones, como Robert H. Lowie (Harris 2005: 218; Lewellen 2009: 21-22; Lowie 1979 [1948]: 107-132;). En cualquier caso, Boas y sus discípulos, que rechazaban la concepción de una escuela boasiana, fueron fundamentales para la concepción de la antropología como una disciplina científica dentro del ámbito de las humanidades y ciencias sociales. Eso no quiere decir que no se cometieran errores y deformaciones en los análisis etnográficos, pero el rigor y cuidado a la hora de afrontarlos científicamente supusieron un antes y un después en el desarrollo de esta disciplina (Harris 2005: 218-220).

Las divisiones de los estudiosos comenzaron a surgir desde una perspectiva teórica, pero no temática, por lo que, sin limitar las parcelas de estudio, se podía ser evolucionista, historicista o estructural-funcionalista (Lewellen 2009:17). A partir de 1920 comienza a desarrollarse una antropología política diferenciada y explícita. Se vuelve a discutir acerca del Estado y su origen, con la incorporación de informaciones etnográficas al respecto (Balandier 1976: 16-17).

Destaca *Primitive Society* (1947 [1920]), de Robert H. Lowie (1883-1957), pues determinan la importancia de los factores internos y externos en la formación de los estados. Se valía de algunos rasgos de la teoría evolucionista, aunque con un claro rechazo por la unilateralidad. También negaba la afirmación de que el orden político temprano se basaba

exclusivamente en las relaciones personales y de parentesco, tal y como planteaban Maine y Morgan. Lowie considera que el principal y más general elemento agregador era el vínculo territorial, por lo que se debía tratar del germen originador del Estado, pues los sistemas de asociación personales o de parentesco podían tener carácter “separatista” y descentralizador en algunos casos (Lewellen 2009: 22; Lowie 1947: 268-272).

Algunas otras ideas esbozadas por este autor han sido fundamentales para la antropología política. Expuso cómo el incremento poblacional y de conflictos pueden facilitar la creación de estados. Además, defendía que toda asociación tiende a reconocer un territorio, así como que la estratificación de clases es fundamental en la génesis del Estado. Así, el elemento central del Estado es el monopolio del poder coercitivo (Harris 2005: 300-304; Lewellen 2009: 22).

2.1.4. Las discusiones del funcionalismo y la mirada hacia África

En la Inglaterra de los años 30 se pudo asistir a la pugna de dos ramas del funcionalismo: el funcionalismo psicobiológico de Bronislaw Malinowski (1884-1942); y el estructural-funcionalismo de Alfred R. Radcliffe-Brown (1881-1955). En el primero de ellos se trataba de interpretar las instituciones culturales como derivadas de ciertas necesidades psicológicas y biológicas básicas. No se centra directamente en lo político, pero sí en una serie de estructuras y fenómenos sociales relacionados. El método de “observación participante” se convirtió en un elemento fundamental a la hora de afrontar el trabajo antropológico de campo (Fernández Álvarez 2004: 39-41; Harris 2005: 445; Lewellen 2009: 23-24).

Por otro lado, la vertiente estructural-funcionalista acaba por imponerse en la academia británica. Se entiende la sociedad como un sistema de equilibrio en el que cada parte funciona para sostener al conjunto, lo que tiene ciertas reminiscencias del organicismo social durkheimiano. Por ello, es necesaria una visión con perspectiva que se centre en las normas y las formas de articulación de las estructuras sociales su relación con las funciones de cada una de ellas (Harris 2005: 445; Lewellen 2009: 23-24; Radcliffe-Brown 1974: 15-21;).

Durante estos años se multiplican los estudios y las elaboraciones teóricas y metodológicas dedicadas a sociedades segmentarias, estructuras de parentesco y modelos de relación política (Balandier 1976: 17). Estas obras tuvieron especial calado para el trabajo con sociedades africanas, lo que hizo que sirviera e incluso se asociase conscientemente a los intereses coloniales (Gledhill 1994: 71-73; Lewellen 2009: 23-24). Mientras tanto el arqueólogo Vere Gordon Childe (1892-1957) desarrolló en sus obras un especial interés por la génesis de la civilización en las sociedades arcaicas, con títulos como *Los orígenes de la civilización*

(1984 [1936]), en el que consideraba la neolitización y la urbanización como los principales motores históricos del surgimiento de las clases sociales y el propio Estado (Gordon Childe 1984: 92-94; Service 1984: 60).

En 1940 se publicaba, bajo la dirección de Meyer Fortes (1906-1983) y Edward E. Evans-Pritchard (1902-1973), *African Political Systems*. En esta obra, que aglutinaba el interés africanista por la política y el estructural-funcionalismo, se diferenciaban dos tipos de sociedades: aquellas con autoridad centralizada e instituciones jurídicas, Estados; y las que no tenían autoridad ni instituciones, sin Estado (Balandier 1976: 17; Fortes y Evans-Pritchard 1940: 5-6; Lewellen 2009: 24-26). No obstante, introduce algunas distorsiones por la aceptación de un análisis sincrónico de las sociedades africanas, pues se analiza teniendo en cuenta la situación colonial contemporánea y el periodo justamente anterior, sin considerar los contactos durante la Edad Moderna y la influencia del esclavismo americano (Harris 2005: 464).

En cualquier caso, resulta un trabajo especialmente interesante por su propuesta metodológica y la manera de analizar los diferentes sistemas políticos. Mientras que en las sociedades carentes de organización estatal el parentesco se revela como un elemento fundamental en la integración y la toma de decisiones, en los Estados, se establece una administración permanente y estratificada. A pesar de que esta articulación fue tachada de simplista y estática, supuso una gran contribución para sentar las bases de una antropología política de carácter teórico y tipológico sustentada en el estudio estructural de sociedades preindustriales. A partir de este momento pudieron desarrollarse progresivamente sistemas de clasificación e incluso taxonomías de mayor complejidad (Lewellen 2009: 24-26).

Durante la década de los cuarenta, el afán holístico de la antropología se fue diluyendo, pues el aumento de la cantidad de datos e investigadores empujó hacia la especialización. El surgimiento diferenciado de la antropología política se entronca dentro de este proceso general, aunque conviene recordar que el estudio comparativo de lo político en sociedades “primitivas” ya se encontraba, como se ha visto, en los comienzos mismos de esta disciplina (Lewellen 2009: 17).

2.1.5. Cambios y continuidades de mediados del siglo XX

A mediados del siglo XX siguieron aumentando los estudios centrados en África, tanto en sociedades estatales como segmentarias o preestatales. Poco a poco se van desarrollando obras de teoría y síntesis por lo que toman un carácter general, aunque se basen en estudios de campo africanos, como es el caso de Isaac Schapera (1905-2003), con su obra, editada en

1956, *Government and Politics in Tribal Societies* (Balandier 1976: 18). En ella se expresa la relevancia que tanto parentesco, como contigüidad local, tienen en toda sociedad como elementos de agregación, aunque sin duda, dependiendo del contexto, puede tener una u otra, mayor protagonismo (Schapera 1956: 5).

Mientras tanto el constructo teórico del estructural-funcionalismo comenzaba a deteriorarse y hacer sus grietas más evidentes, durante la década de los 50, que se constituyeron en una etapa de transición en la antropología. Edmund Leach (1910-1989) publicó en 1954, *Political Systems of Highland Burma* (1967). Se trata de una obra con una forma de análisis más dinámica y centrada en el estudio de los procesos. Se diferencian claramente las estructuras políticas abstractas de su realidad sobre el terreno. Se entienden los constructos teóricos como moldes para facilitar la explicación y estudios de subsistemas relacionados de gran complejidad. Existen en la práctica tensiones y cambios constantes dentro y entre diferentes subsistemas (Harris 2005: 468; Leach 1967: 197; Lewellen 2009: 26-27).

Destaca también Max Gluckman (1911-1975), autor de *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal* (1978 [1965]). En esta obra desarrolló la idea de que el equilibrio no es algo estático ni estable, sino que surge de un progresivo proceso dialéctico en el que los conflictos presentes dentro de una red de relaciones son absorbidos e integrados dentro de otra red de relaciones (Gluckman 1978: 331-338). Las lealtades entrecruzadas tienden a unir al conjunto de la sociedad en la resolución de las disputas entre grupos locales. Con esto se establecen estructuras de disgregación sectorial, para poder cohesionar a nivel interno cada uno de los sectores. Por otro lado, existe una multiplicidad de sectores simultáneos, lo que genera un conjunto interrelacionado coherente en el que la disgregación o integración no pone en peligro el sistema en su conjunto (Balandier 1976: 24-28; Lewellen 2009: 27).

Estos dos últimos autores fueron figuras de transición, pues, aunque aún estaban enraizados en el estructural-funcionalismo de las décadas pasadas y con argumentos cada vez más elaborados con respecto a la teoría del equilibrio, al mismo tiempo estaban avanzando hacia nuevos paradigmas. Gluckman fue uno de los principales fundadores de la “Escuela de Manchester”, con una nueva orientación a la hora de afrontar los estudios sociales, pues el proceso y el conflicto se constituían como el elemento básico y fundamental, en sustitución del anterior énfasis en la estructura y la función (Lewellen 2009: 27).

2.1.6. La aparición del nuevo evolucionismo

Mientras tanto, en la academia estadounidense se estaba incubando una antropología política diferente durante los años cuarenta y cincuenta. De la mano de Leslie White (1900-1975) y Julian H. Steward (1902-1972) comenzaba a resurgir un nuevo evolucionismo (Steward 1955: 1). Aunque existía una corriente americana de estructural-funcionalismo, apenas hubo comunicación y la antropología específicamente americana se encontraba muy diferenciada (Gluckman 1978: 108; Harris 2005: 550-551; Lewellen 2009: 28-29; Testart 2005: 12).

White recibió acusaciones de excesiva simplicidad y unilinealidad. Steward por su parte introdujo en su obra el término multilinealidad, con especial interés en las relaciones causa-efecto de todo proceso de cambio (Steward 1955: 1-2). Aunque esta dicotomía ya era practicada, se validó esa idea a nivel teórico. No obstante, la situación no se resolvió, hasta que se reemplazó por “evolución general” y “evolución específica”, por parte de Marshall D. Sahlins (1930-Actualidad) y Elman R. Service (1915-1996). El primer concepto se utilizaba para analizar procesos abstractos o muy amplios, mientras que el segundo servía para analizar una secuencia histórica concreta (Lewellen 2009: 28-29; Sahlins y Service 1960: 12-44).

Estos y otros muchos autores trabajaban desde una perspectiva materialista y ambientalista, lo que dio lugar al surgimiento de la “ecología cultural” de Steward, que se centraba en la influencia ambiental en la composición de un “núcleo cultural”. Por su parte, White se centraba especialmente en la eficiencia energética y consideraba la tecnología como motor primario de la historia (Gluckman 1978: 108; Harris 2005: 567; Lewellen 2009: 28-29; White 1964: 335). Se asiste, con la llegada a la década de los 60 al auge de las corrientes marxistas-materialistas, pues tomaron una notable importancia en reemplazo de las anteriores (Barnard 1983: 201-202; Clastres 1981: 167-168; Harris 2000: 141).

Durante este periodo existe una enorme influencia de la obra de Max Weber. Los ya citados Sahlins y Service, junto a Morton H. Fried (1923-1986) y desde la arqueología Kent V. Flannery (1934-Actualidad) presentaron un proceso de evolución social con varios niveles generales: sociedad igualitaria, jefatura-sociedad de rango y Estado. Flannery en concreto lo planteaba como un fenómeno en respuesta al incremento de la complejidad de la información social, sus procesos y sus decisiones derivadas del crecimiento poblacional (Flannery 1972: 400-424; Service 1984: 62; Spencer, C. 2014: 43).

Cabe destacar dos obras clave, *Primitive Social Organization* (1971 [1962]) de Elman R. Service y *The Evolution of Political Society* (1967) de Morton H. Fried, pues la evolución política pasó a ser prácticamente una clasificación política a partir de ellas. Se trataba de obras

más taxonómicas y descriptivas que causales (Service 1971: 5-15). Tenían más importancia los rasgos de cada nivel de integración político que las causas de transición o evolución de uno a otro. En paralelo, las teorías arqueológicas se centraban en la causalidad, con especial interés en el surgimiento de los primeros Estados. Estas dos tendencias encontraron su acomodo y punto de encuentro en la obra de Service, *Origin of the State and Civilization. The Process of Cultural Evolution* (1984 [1975]) (Lewellen 2009: 29).

En general, se puede apreciar cómo a partir de la segunda mitad del siglo XX los trabajos antropológicos y etnográficos fueron desplazando a un lado el etnocentrismo, en favor del relativismo cultural, incluso en las nuevas corrientes evolucionistas. Aún se trata de un proceso en desarrollo, pero poco a poco se van diluyendo las jerarquizaciones morales y de valores de otros sistemas culturales con respecto al occidental (Clastres 1981: 111).

Además, poco a poco, durante las décadas de los 60 y la llegada de los 70, el avance interdisciplinar de los estudios políticos desde la antropología, politología, sociología y arqueología fueron generando trabajos y corrientes cada vez más sólidas y complejas (Balandier 1976: 18-19). La arqueología, como disciplina concerniente al desarrollo de las sociedades humanas se presenta como un elemento fundamental para el estudio de las estructuras políticas y los orígenes de la desigualdad social. La comprensión del pasado histórico a través del registro material puede facilitar, sin lugar a dudas, el análisis de este tipo de fenómenos (Price y Feinman 2010: 1).

2.1.7. El avance procesual y la toma de decisiones

Por otro lado, desde la segunda mitad de los años 60 y durante la década de los 70, se consolida y gana importancia la orientación procesual en las ciencias sociales, sobre todo en la antropología y la arqueología, así como aparece en escena el estudio de la toma de decisiones (Lewellen 2009: 29). Ya había sido Gluckman quien apuntó hacia un análisis de “situaciones” relativas a personas individuales, lo que permitió a Victor Turner (1920-1983) desarrollarlo en *Schism & Continuity in an African Society* (1996 [1957]). En esta obra se dedicó a seguir a un individuo a través de diversos “dramas sociales” para conocer las manipulaciones personales y comunitarias de las normas y valores. Al énfasis que daban otros autores en el conflicto y el proceso se añadía aquí la toma individual de decisiones en una situación de crisis (Lewellen 2009: 29-30; Turner 1996: 90-93).

Esta percepción de un mundo dinámico hizo desaparecer temporalmente de la academia algunos conceptos, como “función” o “estructura”, y fueron sustituidos por “proceso”, “conflicto” e incluso “estrategia manipulativa”. Se pasa a entender que el conflicto es el

estado natural del marco político y se deja atrás la idea de que la unidad social y el orden son el estado natural de las cosas, tal y como defendían los primeros funcionalistas (Lewellen 2009: 29-30).

El cambio del estructural-funcionalismo a la teoría procesual tenía su correlación histórica en la disolución de la falsa estabilidad impuesta por el colonialismo en África. Los cambios y las nuevas formas de articulación de las sociedades tribales hicieron que el estudio de sistemas políticos “primitivos y cerrados” se sustituyera por un estudio más amplio del panorama sociopolítico. Por otro lado, el estudio de casos concretos dio origen al concepto de “arena política”, es decir, “donde” individuos o colectivos pugnan por la consecución o consolidación de poder político, autoridad o liderazgo (Lewellen 2009: 30).

Muchos de estos aspectos teóricos se encuentran bien sintetizados en trabajos como la introducción de Turner, junto con Marc J. Swartz (1931-2011) y Arthur Tuden (1927-2000) a la obra colectiva *Political Anthropology* (1966), o la homónima *Antropología Política* (1976 [1970]) de George Balandier (1920-2016). No obstante, no conviene pensar que la teoría procesual resulte perfectamente coherente e infalible. Muchas de las etnografías que parecían enfatizar en el proceso continuaban ancladas en el estudio de las normas y las instituciones. Por otro lado, la teoría centrada en la toma de decisiones del individuo, conocida como “teoría de la acción”, parecía una rama independiente de un procesualismo poco cohesionado (Lewellen 2009: 30-31).

2.1.8. Posmodernidad, reformulaciones y género

En los años 70 comenzó a producirse un diálogo global de las escuelas antropológicas, con el mantenimiento de las diferentes tendencias anteriores durante las décadas posteriores. En los años 80 y 90 incluso se revitalizaron algunas tendencias como el posestructuralismo o el neoevolucionismo estructuralista, pero además surgieron algunas novedades, sobre todo tres corrientes robustas que lograron tener una gran relevancia: antropología feminista o de género; teorías de los sistemas-mundo y estudios sobre “el poder de los débiles”, “la otra historia” (Lewellen 2009: 31).

Durante estas décadas, bastante agitadas para la antropología, se produjeron fuertes críticas a obras clásicas, por su posible etnocentrismo colonialista. El posmodernismo, heredero de su vertiente arquitectónica en la década de los 40, se negaba a reconocer las grandes teorías anteriores y las aspiraciones científicas (Harris 2000: 153-154; Lewellen 2009: 32-33). Con un relativismo radical y cierta propensión al nihilismo, cuestionaba toda realidad, así como la idoneidad del lenguaje para describirla. Inspirado en la filosofía francesa, se buscó redimir

los discursos marginados del “otro subalterno”. La competencia y discusión antropológica entre las corrientes tradicionales y las posmodernas fue muy intensa, lo que bifurcó los caminos de la antropología. No obstante, la entrada en el siglo XXI vino acompañada de una cierta síntesis de algunas propuestas, con una perspectiva científica y empírica, pero con novedades como la asunción del relativismo cultural (Harris 1994: 23-25; Lewellen 2009: 32-33).

La reconceptualización del poder por parte de Michel Foucault (1926-1984) entendido como el propio ejercicio del mismo (Foucault 1992: 135-136; 2000: 27-29) fue fundamental para la búsqueda de nuevos modelos de análisis (Lewellen 2009: 32-33). Del mismo modo, destaca la figura de Pierre Bourdieu (1930-2002), con el estudio detallado de las formas y funciones de las estructuras sociales y la incorporación del concepto “poder simbólico” a su discurso (Bourdieu 2001: 88-89).

En lo que se refiere a las teorías estructuralistas de carácter neoevolucionista, desde la década de los 80 hasta la actualidad ha resultado fundamental la introducción del concepto “heterarquía” en la antropología y arqueología por parte de Carole L. Crumley (Bondarenko et al. 2002: 55; Crumley 1995: 1-5; 2003: 137). De este modo se aumenta la complejidad de los constructos teóricos relativos a sistemas no estatales y con formas de jerarquización con variaciones coyunturales o sistematizaciones de carácter horizontal. Además, la aportación del término “homoarquía”, para referirse a las jerarquizaciones verticales y únicas, por Dmitri M. Bondarenko (1968-Actualidad), Andrey V. Korotoyev (1961-Actualidad) y Leonid E. Grinin (1958-Actualidad), ha permitido establecer una diferenciación más clara y consistente dentro de las variantes posibles en los sistemas jerarquizados (Bondarenko et al. 2002: 56). De este modo, la mayor complejidad teórica ha ido permitiendo que los estudios estructurales herederos del evolucionismo de Sahlins y Service tengan una mayor adecuación a su aplicación a casos prácticos (Bondarenko et al. 2002: 57-58).

Por otro lado, Eric R. Wolf (1923-1999) introdujo en 1982, con su obra *Europe and the people without history*, la perspectiva del sistema mundial y la teoría de la dependencia, que se insertaron en las corrientes marxistas de la antropología. Sostenía que virtualmente todas las culturas contemporáneas y estudiables por medio de la etnología, solo pueden entenderse en relación con la expansión del capitalismo europeo de los últimos siglos (Lewellen 2009: 31-32; Wolf 1982: 3-7). Esto dio lugar a un cambio en la forma de interpretar a las sociedades no occidentales y colonizadas. Se comienza a sustituir la perspectiva de los “nativos como víctima”, para fijarse el punto de vista en sus formas de lucha y resistencia contra la imposición externa (Gledhill 1994: 80-81; Lewellen 2009: 32).

Pierre Clastres (1934-1977), con una enorme influencia estructuralista, había apuntado ya hacia ideas similares, no obstante, centradas en los mecanismos de oposición con respecto a las imposiciones internas en una sociedad, con su obra *La sociedad contra el Estado* (2014 [1974]) y la compilación póstuma *Investigaciones en antropología política* (1981). También cabe destacar la aportación del politólogo James C. Scott (1936-Actualidad) con *Weapons of the weak* (1985), pues se dio enorme importancia al estudio de las formas de resistencia y pervivencia por parte de los colectivos marginados y apartados del centro político del sistema (Lewellen 2009: 31-32).

En cualquier caso, de los nacimientos de nuevas corrientes, quizás el más relevante fue el de una antropología feminista de una manera articulada, por lo que se comenzó a realizar una revisión de la participación de la mujer en la sociedad y por ello, con respecto al poder político. Se desarrollaron dos escuelas principales. En primer lugar, una corriente basada en las formas de construcción cultural del género. Por otro lado, una de corte marxista o materialista que se centró en la estratificación de género y los conflictos derivados de dicha desigualdad. Después, la influencia del posmodernismo llevó el foco de interés al análisis de las identidades y cómo el poder se puede infundir a través de numerosos aspectos de la cultura y el discurso (Lewellen 2009: 31-32).

2.2. Relaciones de poder: Una cuestión central en el estudio político

A la hora de abordar el estudio de la sociedad y más en concreto de la política, existen algunos conceptos que aparecen de manera recurrente. Entre ellos, quizás los más frecuentes son algunos como *status*, rol, prestigio o legitimidad, aunque sin duda es el término poder, muchas veces de la mano de autoridad, ocupa una posición privilegiada en los estudios teóricos. Por ello, aquí se va a realizar un análisis definitorio de los mismos con el fin de sentar las bases para su uso posterior. Además, se procederá a compatibilizar los elementos que pueden resultar más interesantes para el análisis político de diferentes autores, como Max Weber (1969), Elman D. Service (1984), Michel Foucault (1992; 2000) o Pierre Bourdieu (2001), por su gran influencia en otros investigadores y sus obras.

2.2.1. Status, rol y prestigio

La palabra *status* suele ser intercambiable por el significado de “posición social”, normalmente se puede definir de manera objetivable en su contexto. Suele implicar unos modelos de relación con una cierta estabilidad, e incluso institucionalización (Fried 1967: 29; Duverger 1972: 99-100). Podría parecer a nivel general que el *status* de un sujeto político

es solo uno, no obstante, puede ser variable en función de las circunstancias y el contexto de comportamiento político, de ese modo, cada individuo puede llegar a ostentar diferentes posiciones acordes a su contexto puntual y sus modelos de relación (Duverger 1972: 99-100). Su diferenciación muchas veces se comporta como un elemento estructurante de la desigualdad social y suele ser esencial en los niveles más complejos de organización (Price y Feinman 2010: 2). La articulación de los diferentes marcadores de status, ya sean permanentes o contextuales, es básica para la definición de la posición social de un sujeto y el establecimiento de estructuras políticas.

Por su parte, el **rol** se centra en la actividad o función a desempeñar, se trata del conjunto de atributos o comportamientos esperables del titular de una posición social (Fried 1967: 29; Duverger 1972: 99-100). De este modo, a cada status se pueden corresponder diferentes comportamientos esperables o roles a desempeñar en función del contexto concreto (Duverger 1972: 99-100). El propio rol y su cumplimiento se convierte por ello en un marcador de status en muchas sociedades, pues la satisfacción de una serie de necesidades a través de un comportamiento o unos atributos concretos puede permitir la consecución de una posición social específica.

Toda sociedad suele presentar una organización en torno a ciertos status y roles, aunque su jerarquización puede ser muy variable. En el caso de las sociedades más igualitarias, estos status, sustentados en elementos como género o edad, suelen afectar sobre todo al ámbito familiar. Según se atiende a las problemáticas de sociedades más complejas, afecta en mayor medida a participantes externos, es decir, la esfera pública o política (Service 1984: 67-68). No obstante, cabe señalar que la organización familiar no está exenta de una serie de comportamientos sociopolíticos similares a la esfera extrafamiliar, de modo que en muchas ocasiones se reproducen en una y en otra ciertas dinámicas y formas de interacción.

De manera similar el **prestigio**, entendido generalmente, como la capacidad de atraer reconocimiento e incluso admiración, puede llegar a convertirse en un elemento de acceso a una posición social. Generalmente va asociado a un reconocimiento social simbólico desarrollado por una persona o un elemento, sea icónico, histórico, dialéctico o de cualquier otro tipo. El prestigio puede estar estrechamente ligado a la valoración social que tenga un rol y su desempeño. No tiene por qué generar poder político de manera directa, más allá del reconocimiento (Fried 1967: 32-33). Normalmente es algo dado o concedido a un sujeto político por parte del conjunto social o sus otros miembros (Ames 2010: 20). Parece conferir lo que Bourdieu (2001: 88) denomina “poder simbólico”, muchas veces emanado de la autoridad, entendida a la manera weberiana, lo cual se desarrollará más adelante (Weber 1969: 172-173).

2.2.2. Poder: de la capacidad al acto

El término “poder” resulta fundamental a la hora de abordar un análisis sobre el comportamiento y la estructura política de una sociedad, aunque no siempre resulta lo bastante claro y conciso. Posiblemente uno de los autores más influyentes en las reflexiones al respecto sea Max Weber, pues lo presentaba como capacidad de imponer una voluntad concreta en una relación social, exista o no resistencia al respecto (Weber 1969: 43). Resulta una definición bastante sencilla, amplia y de fácil aplicación. Elman D. Service complementa esta idea, incorporando, además de la capacidad de modificar la conducta social de un individuo o grupo, la capacidad para resistir y no ceder a otro poder externo condicionante (Service 1984: 29-30). Este uso del poder puede permitir a su usuario alcanzar un objetivo con el consentimiento de los afectados, en caso de que la cuota de poder sea suficiente amplia como para conseguir dicha aprobación, o bien o sin él si es capaz de sobreponerse a la resistencia (Crumley 2003: 137).

En la medida en la que se entiende el poder como una capacidad bajo el dominio individual y con posibilidades de transmisión o cesión, puede llegar a ser tratado como mercancía, sobre todo, si se analiza desde una perspectiva materialista o marxista, para el poder político prepondera su capacidad para controlar los medios materiales. Se destaca su funcionalidad económica y cómo tiene el papel de mantener las relaciones de producción y dominación de clase, para así favorecer el desarrollo del poder en sí mismo y la apropiación de la fuerza productiva. En este sentido al poder se le atribuye una razón de ser de tipo económico (Duverger 1972: 220; Foucault 1992: 134). El desequilibrio económico dota de elementos de poder que ayudan al surgimiento, consolidación y estructuración del poder de manera que se perpetúa el propio desequilibrio. Se compone lo que Bourdieu denomina una “estructura estructurante” (Bourdieu 2001: 89).

Michel Foucault, uno de los autores fundamentales en la sociología de las dinámicas de poder, con una gran influencia e ideas notablemente novedosas, aborda el análisis del poder desde una perspectiva no económica. Considera que el poder no se puede entender como algo intercambiable o como algo que se puede conceder o retomar. El poder se ejerce, solo existe como acto en sí mismo, como una relación de fuerza y represión (Foucault 1992: 135; 2000: 27).

Este énfasis en el poder como elemento represivo se aproxima a la idea del poder de Morton H. Fried, pues lo entiende como la habilidad de canalizar el comportamiento de los otros por medio de la coerción o el uso de sanciones (Fried 1967: 13). No obstante, quizás no sea lo más apropiado utilizar el término poder de esta manera, pues, con el fin de dar una

mayor claridad al uso terminológico, parece más acertado recurrir a conceptos como fuerza, represión o incluso dominación para hablar del poder político dedicado exclusivamente a la modificación conductual por medio del miedo, la coacción o la coerción (Service 1984: 29-30; Ames 2010: 20). Hay que tener en cuenta que para Weber el concepto dominación debe entenderse como la probabilidad de encontrar obediencia en un mandato concreto entre sujetos específicos, es decir, la probabilidad de funcionamiento del poder, lo cual entronca directamente con la autoridad (Weber 1969: 43).

Sin duda, la violencia, la fuerza o la represión pueden ser elementos fundamentales de las relaciones de poder político (Duverger 1972: 217), sin embargo, y de forma acorde con las acepciones weberianas del poder, existen además otra serie de mecanismos y dinámicas que pueden modificar el comportamiento de un sujeto político, entre las cuales está la obtención de su consentimiento. En este sentido, riqueza e información se erigen como armas políticas de primera magnitud, aunque siempre dependientes del contexto concreto (Duverger 1972: 220 y 227). Las relaciones de comunicación son siempre relaciones de poder, dependientes, en forma y contenido, del poder material o simbólico acumulado por los implicados (Bourdieu 2001: 93).

Es importante tener en cuenta que todo sujeto social puede tener diversas relaciones de dependencia, modificación conductual, convicción y dominación en varias escalas, de modo que hace ejercicio de su poder político de diferentes maneras (Crumley 2003: 137). Las múltiples relaciones de poder que atraviesan toda sociedad son las que permiten la constitución de un cuerpo social estructurado (Service 1984: 67; Foucault 2000: 34-35). En general, las sociedades controlan de diferentes maneras, por medio de reglas de etiqueta o sanciones normativas, las relaciones sociales de sus miembros, pues se definen las conductas correctas e incorrectas, aunque en ocasiones de manera implícita y otras de manera explícita (Service 1984: 66). La propia estructura social se convierte con ello en un elemento estructurante que permita el mantenimiento de una serie de parámetros aceptables para el orden social establecido (Bourdieu 2001: 88-89).

En cualquier caso, la aproximación de Foucault al concepto, que analiza el poder como acto (Foucault 1992: 135; 2000: 27), resulta especialmente interesante, sobre todo si se compara con la noción del poder presentada por Max Weber, como capacidad de consecución de una voluntad política en una relación social (Weber 1969: 43). Pues esa capacidad solo tiene efecto social en el momento en el que se hace posible o efectiva su aplicación, pues se corresponde con un uso social concreto, de modo que ambas definiciones parecen, en este sentido, compatibles. El poder, por ello, se convierte en un concepto dual que solo tiene sentido como capacidad y como acto a un mismo tiempo.

2.2.2.1. Poder simbólico y la estructuración social

Es conveniente reseñar la naturaleza del poder más allá de sus fronteras materiales. El poder simbólico es presentado por Pierre Bourdieu, como aquel poder invisible que solo puede ejercerse con la complicidad de quienes no quieren saber que lo sufren o incluso que lo ejercen (Bourdieu 2001: 88). Este autor recoge el testigo de Durkheim, pues como él, considera que las formas simbólicas dejan de ser trascendentes, universales, para pasar a ser sociales, relativas a un grupo particular, y por ello social y culturalmente determinadas. La producción simbólica tiene como función social el mantenimiento del orden preexistente mediante diversos mecanismos de creación simbólica y reproducción social (Bourdieu 2001: 90-92).

Instrumentos simbólicos

como estructuras estructurantes Instrumentos de conocimiento y de construcción del mundo objetivo	como estructuras estructuradas Medios de comunicación (lengua o cultura vs discurso o comportamiento)	como instrumento de dominación -Poder -División del trabajo (clases sociales) -División del trabajo ideológico (manual/intelectual)
Formas simbólicas estructuras subjetivas (<i>modus operandi</i>) Kant-Cassirer Sapir-Whorf (culturalismo)	Objetos simbólicos estructuras objetivas (<i>opus operatum</i>) Hegel-Saussure Durkheim Mauss (Formas sociales de clasificación)	Ideologías (vs mitos/lenguas) Marx Weber (Cuerpo de especialistas en concurrency por el monopolio de la producción cultural legítima)
Significación: Objetividad como acuerdo de sujetos (<i>consensus</i>)	Significación: Sentido objetivo en tanto que producto de la comunicación que es la condición de la comunicación	
Sociología de las formas simbólicas: contribución del poder simbólico al orden gnoseológico.		
Sentido (<i>sens</i>) = <i>consensus</i> , esto es, <i>doxa</i>		
Poder ideológico: como contribución específica de violencia simbólica (ortodoxia), a la violencia política (dominación)		

División del trabajo de dominación

Figura 1: Instrumentos del poder simbólico (Bourdieu 2001: 89)

Las tradiciones marxistas privilegian las funciones políticas de los sistemas simbólicos en detrimento de su estructura lógica y función gnoseológica. Este funcionalismo da razón de las producciones simbólicas relacionadas con los intereses de las clases dominantes. La cultura dominante disimula su ejercicio del poder y la división que produce su capacidad de control de la información y la comunicación. La tradición neokantiana, por su parte, trata los diferentes universos simbólicos (mito, arte, lengua, ciencia...) como instrumentos de conocimiento y construcción del mundo de los objetos, reconocen el aspecto activo del propio conocimiento. Los sistemas simbólicos son por ello elementos estructurantes dentro de una sociedad estructurada (Bourdieu 2001: 90-92). El conocimiento es, en última instancia, poder, pues se trata de un activo generador de situaciones sociales, productos culturales y objetos. En tanto que comunicación y conocimiento son instrumentos estructurados y estructurantes, pueden cumplir su función política de mantenimiento de las relaciones de poder de tipo material y económico, a modo de refuerzo (Bourdieu 2001: 94).

Bourdieu considera que los sistemas simbólicos, como instrumentos de conocimiento y comunicación, sólo pueden ejercer un poder estructurador en tanto que son elementos estructurados. El poder simbólico es un poder de construcción de la realidad social que aspira a establecer un orden gnoseológico que crea un sentido inmediato del mundo, en particular el mundo social, de manera homogénea. Es decir, se configura una realidad social (Bourdieu 2001: 91-92). Los diferentes sistemas simbólicos se distinguen fundamentalmente según sean una producción y apropiación de la totalidad de un grupo social o, al contrario, producido por un cuerpo de especialistas. Para el autor la composición de las ideologías se desarrolla en paralelo a la aparición de especialistas a tiempo completo, pues eso desposee al resto del colectivo social de la capacidad de producción simbólica (Bourdieu 2001: 95).

El poder simbólico no se ejerce más que si es reconocido, es decir, desconocido como arbitrario. El poder no reside en los sistemas simbólicos en sí mismos, sino en la relación entre quien lo ejerce y lo sufre y su percepción de los sistemas y relaciones (Bourdieu 2001: 98). El sistema simbólico genera unas perspectivas culturales que permiten el ejercicio del poder por parte de determinados sujetos, pues les dotan de elementos mentales utilizables como herramienta de modificación de las conductas sociales, incluso capacidad de dominación coercitiva, así como autoridad y legitimidad.

2.2.3. Disciplina, autoridad y soberanía

Al uso del término poder Max Weber incorpora “dominación”, la probabilidad de encontrar obediencia en un mandato concreto entre sujetos específicos, es decir, la probabilidad de funcionamiento del poder; y disciplina, la probabilidad de encontrar obediencia para un

mandato por parte de un conjunto de personas de manera automática en virtud de una serie de actitudes sistematizadas, es decir, obediencia habitual (Weber 1969: 43). Éste último término es sustituido en muchos de los herederos de la corriente weberiana por “autoridad”, entendida como la capacidad constante de los individuos para influir en los acontecimientos con base al reconocimiento sistemático de una posición social de alto prestigio o *status* (Crumley 2003: 137). La autoridad puede conferir poder a quien la ostente, pero no es este su principal característica, sino el reconocimiento para que se utilice como un elemento de mantenimiento y presión social. El poder de la autoridad descansa idealmente sobre una relación jerárquica entre dos partes, de manera que la obediencia no se obtiene de la dominación en sí misma, sino de una serie de elementos que pueden permitir y legitimar ese ejercicio (Service 1984: 29-30).

Esto hace que algunos otros autores lleguen a considerar que la autoridad es la habilidad para canalizar el comportamiento humano en ausencia de sanciones coercitivas que hagan uso de la fuerza o incluso de poder (Fried 1967: 13; Ames 2010: 20). No obstante, como se ha mostrado antes, la naturaleza del poder trasciende los usos materiales de la fuerza y puede incluirse la persuasión entre sus características. Es cierto que el uso de la fuerza supone, en general, una falla en la propia lógica de la autoridad, sustentada en la obediencia sistemática y automática. Sin embargo, desde ella se legitima el uso monopolizado de la fuerza para incorporarse como un elemento de consolidación e incluso de legitimación, por entenderse que la autoridad debe tener la capacidad material de mantener y perpetuar el orden social (Service 1984: 24-30). En este sentido resulta fundamental la existencia de un cierto consenso entre los miembros de una sociedad sobre las formas de comportamiento y, en este caso, de gobierno, que se pueden entender como legítimas (Duverger 1972: 134).

Por otro lado, para Foucault la teoría jurídica clásica había analizado el poder considerándolo como un derecho. Se considera que puede ser tratada como un bien del cual se es poseedor de modo que puede transmitirse y alienarse, total o parcialmente. El poder en este sentido se entiende como un poder concreto que detenta un individuo o sujeto político y que puede ceder para contribuir a la constitución de un poder político o soberanía (Foucault 1992: 134), entendible como sinónimo de autoridad, dada la sistematización de la influencia y obediencia. En esta corriente, las instituciones, entendidas como el conjunto de formas o estructuras fundamentales de la organización social (Duverger 1972: 96), en este caso políticas, se constituyen siguiendo el modelo de una operación jurídica, de tipo contractual (Foucault 1992: 134).

2.2.4. Teoría de la dominación: análisis del poder y la autoridad

No obstante, como ya se ha evidenciado, para Foucault no es conveniente entender el poder como si se tratase de una mera mercancía. Además del análisis del poder como acto, incorpora un segundo aspecto fundamental, pues se trata esencialmente de “lo que reprime”. Por ello, considera que debe estudiarse a través del análisis de los mecanismos represivos, de la dominación y no la soberanía o autoridad en sí misma. Tienen especial relevancia los operadores materiales y las formas de sometimiento, así como los dispositivos de carácter intelectual. Se plantea un análisis del poder en términos de enfrentamiento, como si de una lucha o guerra se tratase (Foucault 1992: 135-136; 2000: 28-29 y 42).

Tanto poder como autoridad son mucho más que mecanismos jurídicos, pues también son elementos de modificación del comportamiento social (Foucault 1992: 154). Enfatizar la faceta prohibitiva del poder, tal y como suele suceder con estas nociones de carácter jurídico, hace que destaque el “poder negativo”. Sin embargo, una estructura social no puede sustentarse solo en eso, o al menos no debe presentarse de tal manera. Es habitual que se generen discursos que faciliten el mantenimiento de los sistemas de dominación en los que la represión y prohibición son un elemento negativo del mismo, pero con otra serie de elementos positivos de carácter legitimador (Foucault 1992: 182).

En cualquier caso, Foucault enfatiza que el poder no es un fenómeno de dominación macizo y homogéneo, pues solo funciona en cadena. Es decir, se ejerce en toda la red de comunicación a diferentes niveles, pues todo sujeto está en disposición de ejercer y sufrir poder. El poder transita a lo largo de las relaciones sociales, no permanece aplicado perennemente en un individuo (Foucault 2000: 38).

Toda sociedad se encuentra atravesada por múltiples relaciones de poder, que constituyen el cuerpo social. Entre ellas se encuentra la constitución del derecho, cuyo problema central es la consecución de soberanía, es decir el derecho de ejercicio del poder y la obligación de obediencia (Foucault 2000: 34-35). El poder disciplinario, no siempre sujeto a derecho, aunque muchas veces superpuesto, se ejerce sobre los diferentes sectores sociales como elemento sancionador. En general se trata de un elemento de dominación que en caso de ser ajeno a soberanía jurídica debe ocultar su vinculación directa a sujetos de poder asociados con la soberanía (Foucault 2000: 44).

En este sentido se puede ver una teoría de la soberanía en la que se trata de un tipo de legitimidad que permite a un sujeto constituirse en una posición de ejercicio del poder, de modo que se sistematice. No obstante, para Foucault centrarse exclusivamente en la

consecución de soberanía como legitimador no resulta lo más adecuado para afrontar un análisis político y conviene centrarse en las relaciones de los opresores y los mecanismos de dominación. En lugar de deducir los poderes que puede conferir la soberanía, conviene extraer históricamente los operadores de dominación, los marcadores de *status*, de las relaciones de poder (Foucault 2000: 49-50).

De esta manera desarrolla una teoría de la dominación, según la cual en lugar de partir del sujeto y de los elementos previos a la relación y que se pueden localizar, conviene partir de la relación misma de poder, de la propia relación de dominación en lo que tiene de fáctico, de efectivo. A partir de ahí, se puede ver cómo es ella misma la que determina los elementos sobre los que recae. Se pone de manifiesto la relevancia las relaciones de sometimiento concretas y en su multiplicidad y especificidad. No se busca una soberanía fuente de los poderes, sino que se trata de comprender cómo los diferentes operadores de dominación se apoyan en sus respectivos poderes para obtener esa soberanía legitimadora (Foucault 2000: 50).

2.2.5. Reconsideración del poder y la autoridad

Una vez presentada esa segunda teoría sobre el poder y la dominación de Foucault, parece conveniente que se establezca un procedimiento de su análisis en torno a su capacidad y mecanismos de represión. Foucault hace referencia al “poder político” (Foucault 2000: 28-29) como uno de los contendientes en conflicto. En ese sentido quizás fuera más conveniente recurrir al uso que dan Service o Crumley al término autoridad, la probabilidad de generar obediencia en función del poder que se presuma como desplegable (Service 1984: 29-30; Crumley 2003: 137), más exactamente a los usuarios de dicha autoridad. Foucault incorpora la soberanía, como el derecho de ejercicio del poder y la obligación de obediencia (Foucault 2000: 34-35), lo que resulta muy similar a la disciplina de Weber, no obstante, entiende el “poder político” con gran amplitud, pues incorpora todos los generadores de obediencia, y limita la soberanía a su parcela jurídica, eminentemente negativa y coercitiva, generalmente como elemento legitimador.

La división entre poder, como acto y capacidad de modificación de una actitud política concreta, por un lado, y autoridad, de manera sistemática y recurrente, por otro, puede ayudar a determinar las formas de influir en el comportamiento político y social de ambos elementos, así como quién haga ejercicio de ellos, es decir, los poderosos, los soberanos o las autoridades. De este modo, se puede evitar recurrir al término poder para hacer referencia a elementos o fenómenos diferentes, ya que dificulta sobremanera el análisis riguroso. Para

hacer referencia a esa lucha o enfrentamiento foucaultiano entre opresores y oprimidos, no sería conveniente utilizar dicho término como sinónimo de la parte opresora, pues el oprimido también tendría capacidad de ejercicio político con respecto al propio opresor, es decir, poder, pero nunca autoridad.

Por ello, conviene tomar como referencia fundamental la división realizada por los investigadores citados, de influencia weberiana, de ambos conceptos, pues da una mayor exactitud terminológica a los complejos análisis a los que se enfrenta el estudio de lo político. Sin embargo, no se debe dejar de lado la concepción del poder político como algo más que una capacidad, es decir, entenderlo, además, como un acto, pues solo la posibilidad de ejercicio de dicha capacidad resulta relevante socialmente. Para entender el poder es sin duda muy útil el conocimiento de sus formas y técnicas de dominación, pero para conocer la autoridad es fundamental no dejar de lado el estudio de las formas de legitimidad.

2.2.6. Formas de legitimidad

La legitimidad suele ser un factor añadido a las diversas técnicas de dominación o control por parte de quien ostenta la autoridad (Weber 1969: 170). Permite justificar la existencia de poder social concentrado en una porción de la comunidad y ofrece apoyo al orden social específico, con sus formas de aportación y dirección de los flujos de poder (Fried 1967: 26). Por ser, en última instancia, un justificante del ejercicio del poder, suele ser buscado por aquellos que lo ejercen. Todo sujeto dominante trata de producir y fomentar la creencia en su legitimidad de la manera más consensuada posible (Weber 1969: 170). Esta creencia depende estrechamente de las ideologías y de los mitos extendidos en cada sociedad, es decir, de su cultura y sistema de valores. Cada uno tratará de identificar un sistema de organización social ideal acorde a los parámetros de comportamiento socialmente aceptados (Duverger 1972: 133). Así, cada sociedad tiene su propia idea en torno a las formas de uso del poder y presentación de la autoridad. Si se considera legítimo, puede ser aceptado y por ello obedecido casi instantáneamente (Duverger 1972: 99). De este modo, la sistematización de las formas de legitimidad con respecto a poderes específicos se convierte en un elemento fundamental para su constitución como figuras de autoridad.

En lo que al estudio de las formas de legitimidad se refiere, uno de los autores fundamentales es Max Weber, pues considera que es un elemento definitorio de los tipos de dominación y autoridad. Identifica tres tipos básicos de legitimación de la autoridad: carismática, tradicional y racional. En cualquier caso, debe entenderse que ninguno de

estos tres tipos ideales suele manifestarse de forma pura e individualizada. Suelen aparecer combinados, incluso, desde las posiciones de autoridad, se busca el sustento de varios tipos de legitimidad, que se entrelacen y retroalimenten para generar una estructura más resistente (Weber 1969: 172).

En primer lugar, la legitimación de tipo **carismático**, descansa en la entrega extracotidiana a una cualidad que pasa por extraordinaria y por cuya virtud se considera a su usuario en una posición privilegiada. Esa cualidad, identificable como carisma, varía sustancialmente en función del contexto social, pues es fundamental entender la valoración y reconocimiento que se tiene de ella, tanto por parte de los seguidores, como de los detractores (Weber 1969: 193).

Para la satisfacción de las formas de autoridad carismáticas, el reconocimiento es una parte fundamental. La falta de una corroboración permanente del mismo y la no satisfacción de una serie de expectativas, puede llevar a que la autoridad se disipe. Dado que se fundamenta en un tipo de comunicación básicamente emotiva, los cuadros administrativos no suelen tener un carácter burocrático profesionalizante. El sistema de elección de cargos se realiza también en torno a los diferentes rasgos carismáticos que puede permitir la consecución de una posición social o *status* (Weber 1969: 194).

Esta dominación de tipo carismático puede sistematizarse y rutinizarse, por lo que toma cierto carácter racional o tradicional, que se presentarán a continuación. Se suele sistematizar y reglamentar la selección de los usuarios del carisma que da acceso al poder político. Ya puede ser por la constitución de una serie de órganos de selección o por el designio por parte del portador actual de la autoridad. No obstante, debe atenerse a los parámetros de aprobación y reconocimiento social para poder sostenerse (Weber 1969: 197).

En segundo lugar, la legitimidad **tradicional**, es aquella que descansa sobre la validez e inmutabilidad de las ordenaciones y poderes de mando heredados del pasado. Las posiciones de poder político están determinadas en virtud de las reglas y normativas tradicionales. Suelen establecerse mecanismos de asociación vertical en los que el cuadro administrativo se compone de servidores de la autoridad principal, así como se entiende como súbditos a los dominados. En estos casos suele ser más importante la fidelidad tradicional que los objetivos de los cargos administrativos y su cumplimiento.

Los mandatos son legítimos por la fuerza de la tradición que señala las formas de ordenación social, así como la libre decisión del usuario de la autoridad, constituido como

tal por tradición. En el tipo puro es imposible la creación deliberada de nuevos principios jurídicos, solo pueden ser válidos por el reconocimiento de la sabiduría tradicional (Weber 1969: 180-181).

El tercero de los tipos de legitimidad weberianos es el **racional**, que da lugar a un tipo de autoridad de carácter legal, el cual es considerado el más cercano a los modelos de comportamiento político contemporáneo, aunque como ya se ha evidenciado, escasas veces puede aparecer en solitario. Entre sus categorías fundamentales se cuenta el ejercicio continuado y sujeto a ley de sus funciones, pues existen una serie de ámbitos acotados para el cumplimiento de los deberes políticos y sociales. Solo se atribuye a los puestos de autoridad o magistraturas el poder necesario para desempeñar sus funciones, conforme a la legalidad vigente, pues debe existir una limitación estricta para los usos de dicho poder.

Esto suele implicar la existencia de una jerarquía administrativa de los diferentes cargos. Se da lugar a la aparición de una serie de redes, normas y técnicas que deben ser conocidas por los profesionales a cargo de dicha administración. En general se atiende a una separación entre el ámbito privado y el público, lo que diferencia radicalmente los medios a disposición de un individuo a nivel personal, de aquellos a los que puede acceder como responsable de su gestión como cargo administrativo o político. La persona no debe apropiarse del cargo, que siempre ha de entenderse como un elemento diferente al individuo que lo ocupe (Weber 1969: 174-178).

Esta forma de autoridad suele descansar en un derecho estatuido de modo racional con pretensión de ser respetado por los miembros de la sociedad y sus sectores de poder. El soberano debe aceptar y obedecer el orden impersonal desarrollado por el derecho, pues solo se puede entender la obediencia como legítima si es acorde a la ley social fijada. Debe entenderse que la obediencia al soberano, en el modelo puro, solo responde a su carácter institucional e impersonal (Weber 1969: 173-174).

La autoridad legal más pura suele aparecer manifestada a través de un cuadro administrativo burocrático. Solo los dirigentes tienen una posición de dominación, sustentada siempre en el aparato legal. El cuerpo de funcionarios o especialistas administrativos se debe como tal a los objetivos de su respectivo cargo, en jerarquía rigurosa con competencias fijadas. En este sentido, la ocupación de cargos de especialidad tiene carácter profesional y se retribuye económicamente por las funciones desempeñadas (Weber 1969: 175-176).

No obstante, y aunque estos tres tipos ideales de legitimidad desde una perspectiva weberiana resultan de enorme interés y utilidad para la investigación, todas ellas pueden complementarse con un discurso de carácter **sustantivista**. En este sentido, se puede

considerar que la autoridad depende, sobre todo, de su capacidad para generar una serie de expectativas de satisfacción de las necesidades sociales y su cumplimiento. Tal y como se ha dicho con la legitimación de tipo carismático, es necesaria la satisfacción de ciertos aspectos simbólicos o materiales. Del mismo modo, la no funcionalidad de un cuadro administrativo burocrático puede llevar a su descrédito y deslegitimación, más allá de los usuarios que ocupen dichos cargos. Por ello, aunque se manejen los tres tipos reflejados anteriormente, no conviene dejar de tener en cuenta que todos ellos pueden manifestar a su vez una legitimidad de tipo sustantivo, en la que la satisfacción de las expectativas sociales es el elemento fundamental (Rhum 2000: 149; Swartz, Turner y Tuden 2011: 80).

2.3. Formas de estructuración social

Prácticamente cada grupo social constituye en sí mismo un conjunto cultural, aunque se suele reservar este término para los niveles más altos de agregación. Esencialmente están formados por su historia, reforzados y articulados por los sistemas de transmisión cultural y enculturación (Duverger 1972: 136). El tipo cultural general está intrínsecamente relacionado con sus respectivos tipos de personalidad modal o de sus subconjuntos. Esto marca las formas de socialización y está directamente asociado al sistema de valores morales de dicho grupo social (Bondarenko *et al.* 2002: 66). De esta manera se establecen mecanismos de control y estructuración de las relaciones sociales de sus miembros, a través de una serie de reglas de etiqueta y sanciones normativas definitorias de la corrección o incorrección conductual (Bourdieu 2001: 89; Service 1984: 66).

Un mismo nivel de complejidad sociocultural puede ser alcanzado por varias vías y en diferentes formas particulares. Así podrían aparecer simultáneamente, en diferentes contextos y por diferentes procesos, sistemas con una complejidad estructural similar, que con el paso del tiempo puede desarrollarse de manera diferente (Bondarenko *et al.* 2002: 54-55). Pueden existir patrones similares de cambio en diferentes conjuntos culturales, pero siempre aparecerán peculiaridades específicas circunscritas a su contexto (Duverger 1972: 136). Un sistema productivo puede dar lugar a una serie de instituciones y estructuras diferentes (Duverger 1972: 106), aunque suelen apreciarse respuestas similares a problemáticas similares.

2.3.1. La clasificación y sus dificultades

Dado que cada conjunto cultural acaba, en última instancia, por construir su propia estructura acorde a su contexto propio, el establecimiento de sistemas de clasificación teórica ha sido fuertemente criticado. La existencia de numerosos casos “excéntricos” que

no se corresponden con la totalidad de los rasgos clasificatorios hace que la clasificación como un fin en sí mismo resulte algo vacío y carente de utilidad para la investigación. Por otro lado, desde las corrientes postmodernas, se ha criticado el desmedido racionalismo con afán archivador. También se ha rechazado por reproducir y justificar la hegemonía de Occidente, pues se establecieron algunas clasificaciones jerarquizadoras que podían legitimar el colonialismo. Además, el estudio de las relaciones de poder se ha decantado más recientemente por estudios en torno a la fluidez, el cambio y la persistencia en sustitución del estudio de la estructura política (Bondarenko 2005: 21; Lewellen 2009: 33).

En las ciencias sociales y humanísticas se ha tendido, en ocasiones, al desarrollo de sistemas clasificatorios estáticos, quizás derivados del afán de asimilar el cientifismo positivo de las ciencias naturales. Además, la influencia del evolucionismo decimonónico en el desarrollo de la antropología llevó, en un primer momento, a la realización de clasificaciones unilineales, demasiado simples para ser acordes a la realidad (Testart 2005: 7-9).

Todas estas críticas son, al menos parcialmente, acertadas, pues al menos en el pasado esa fue la situación, pero debe intentar cambiarse la situación de modo que la clasificación se convierta en un medio que pueda ayudar a los investigadores a comprender su realidad de estudio y no en un fin. De este modo, la introducción de los nuevos enfoques al respecto de los cambios y las persistencias, permiten realizar un análisis más minuciosa que puede dotar a los postulados teóricos de una mayor complejidad, más acorde a las sociedades históricas estudiadas.

Cuando se habla de la identificación de sistemas de organización social, lo que se busca no son sociedades idénticas en todas sus características definitorias, sino la identificación de una serie de lógicas centrales en las formas de comportamiento sociopolítico. Evidentemente, los rasgos individuales de los componentes de esa sociedad, así como los rasgos contextuales, ya sean materiales, históricos o ideológicos, condicionan el surgimiento de una realidad específica e irreproducible. Tener en consideración todos estos aspectos a la hora de tratar de analizar los componentes y lógicas estructurales y sistémicas es fundamental al realizar una investigación clasificatoria. (Lewellen 2009: 37-39).

Un sistema de clasificación de las sociedades no debe ser hierático. No puede por ello estar basado en cuestiones morfológicas, sino que debe centrarse en aspectos relativos a la estructura. Nunca debe entenderse que exista una complejidad social creciente e inexorable para el desarrollo humano, sino que cada sociedad, en su contexto, presenta cualidades estructurales acordes al mismo (Testart 2005: 18-19). No se pueden construir tipos ideales pretendiendo que coincidan milimétricamente con la realidad. Cada régimen político

constituye una realidad propia y en cierto modo autosuficiente, aunque evidentemente puede compartir problemas y soluciones con modelos análogos (Pendás 2009: 208; Testart 2005: 19). Conviene contemplar las sociedades como elementos de suma complejidad cuya observación y clasificación debe ser cautelosa y generalmente sectorial, dependiendo de dónde se centre el foco de atención, en este caso, la política (Lewellen 2009: 43).

Charles S. Spencer (2014: 44) propone un esquema de organización social en función de la complejidad administrativa y el sistema de toma de decisiones. No debe entenderse como una presentación de tipos estáticos de sistema sociopolítico, sino como patrones para el análisis de diferentes estrategias de regulación y ordenación social. Henri J. M. Claessen (2014: 11-12), defiende que se puede considerar que el uso del término “evolución” para hacer referencia al estudio de las sociedades debe entenderse siempre como cambio estructural y profundo. Los cambios, en muchas ocasiones pueden ser lentos y apenas perceptibles hasta pasado un largo tiempo.

Algunos de los esquemas de organización sociopolítica más influyentes son los propuestos por Fried (1967), Sahlins (1972) o Service (1971; 1984) que finalmente divide los tipos sociales en: bandas, tribus, jefaturas y estados. Se fundamentan en cómo el aumento de la complejidad social va inexorablemente ligado al crecimiento de la desigualdad y la estratificación social. Se trata de esquemas con un cierto estatismo y cierta tendencia a la unilinealidad, a pesar de que se busca evitarla, por lo que es conveniente trabajar con ellos considerando que no se trata de un devenir único, lineal e ineludible, pues podrían existir alternativas en los procesos de desarrollo (Bondarenko 2005: 21; Bondarenko *et al.* 2002: 57-58; Krausz 2016: 298-299).

En este sentido, suele tener bastante protagonismo y relevancia la noción de politogénesis, nacido en los años 70 para hacer referencia al origen del Estado y la civilización. No obstante, no deberían estudiarse las sociedades no estatales y preestatales como una evolución inevitable hacia la estatalidad¹. La politogénesis puede y debe utilizarse de manera más adecuada para hacer referencia al detonante de una formación política específica que trascienda a los individuos concretos e implique a la comunidad. De este modo y de forma

¹ En este texto se trabaja con el término “preestatal” para referirse a sociedades en las que no se ha producido en su contexto histórico la estratificación social y político-administrativa propia del estado, ya sea por formación interna o influencia externa. Se utiliza de una manera cronológica, no necesariamente evolutiva, aunque sí estructural, tal y como se ha hecho referencia en la Introducción y se verá desarrollado más adelante al explicar el propio concepto de Estado. En cualquier caso, dado que hacer referencia a ellas como pre-estatales puede llevar a equívocos de este tipo y se tiende a comparar y jerarquizar con respecto a los estados tempranos, quizás sea conveniente, si no se hacen las aclaraciones específicas de uso del término que aquí se van a realizar, referirse a ellas como “análogas al estado” o al menos ser conscientes de esta alternativa, facilitase la descripción de las politogénesis no estatales (Bondarenko *et al.* 2002: 68).

acorde a la etimología del término, se trata del surgimiento de la política colectiva, no del Estado (Bondarenko *et al.* 2002: 66-67).

Hasta hace escasas décadas, se consideraba que la formación del Estado marcaba el fin de la Era Primitiva y daba paso a la Civilización. Las sociedades sin Estado se consideraban por ello preestatales en un sentido evolutivo unilineal. Actualmente se considera que el surgimiento de las estructuras estatales solo puede tener lugar en sociedades de tal complejidad que podrían entenderse como posprimitivas. Resulta evidente que las sociedades preestatales no son menos desarrolladas, eficientes o complejas que las estatales (Bondarenko *et al.* 2002: 56).

Sahlins hacía referencia a un cambio cualitativo en las formas de entender la organización social que diferencia las sociedades tribales (primitivas) y las sociedades estatales (primitivas). Las primeras serán sociedades en “estado de guerra”, cuya estabilidad depende del conflicto sistematizado, y las segundas se presentan como “estados por la paz” en las que el conflicto y uso de la fuerza es un recurso a evitar (Sahlins 1972: 16-17). Por otro lado, se han hecho numerosas referencias a que la diferenciación radical se encuentra en el cambio de las redes de parentesco en la organización política por sistemas de contigüidad local y agregación administrativa. Sin embargo, Isaac Schapera (1956: 5) considera un error asumir esta premisa, pues ambos son elementos de enlace y vinculación social presentes en prácticamente cualquier contexto, aunque uno u otro puede tener mayor o menor protagonismo.

Una vez tenida en cuenta la complejidad que pueden tener los sistemas no estatales y considerando suele hacerse especial incidencia la jerarquización social y el crecimiento de las desigualdades, con una dicotomía básica: sociedades igualitarias (no centralizadas y/o no jerarquizadas) y sociedades jerarquizadas. La diferencia fundamental es la ausencia de una autoridad no familiar en las primeras y su presencia en las segundas, en formas muy variadas (Service 1984: 68).

Sin embargo, se trata de un primer nivel de análisis que puede resultar limitado y adquiere una nueva dimensión si se incorporan los términos clasificatorios de **heterarquía** y **homoarquía**. Con esto el estudio de las sociedades humanas es dotado de una mayor complejidad que permite readaptar los esquemas anteriores (Bondarenko 2005: 21).

Carole L. Crumley (1995: 3; 2003: 137) define la heterarquía como la relación de elementos estructurales unos con otros sin establecer relaciones de rango vertical o cuando estos poseen el potencial para ser ordenados y jerarquizados de diferentes maneras dependiendo de las condiciones (Bondarenko 2005: 19; Bondarenko *et al.* 2002: 55; Crumley 1995: 3; Crumley

2003: 137; Pauketat 2007: 62). Dicho de otro modo, se trataría de sociedades en las que la toma de decisiones políticas no está centralizada o al menos su centralización no está sistematizada.

En este caso, los administradores cuentan con acceso a informaciones variadas, tanto dentro como fuera de los lazos de decisión de un proceso concreto. En general, las decisiones tienen un mayor reflejo del consenso social. Se escuchan y consideran varias soluciones al problema. Se trata de un sistema social más integrado y con mayor participación de diferentes sectores de la sociedad. No obstante, la toma de decisiones consensuadas es más lenta y el mantenimiento de las redes de diálogo y decisión requiere de un considerable tiempo y energía. La multiplicidad de voces y opiniones puede complicar la resolución eficaz (Crumley 2003: 137-138).

En un primer momento podría entenderse las sociedades heterárquicas como sustituto equivalente de las igualitarias, en una dicotomía en oposición a las jerarquizadas. En este sentido, jerarquía se entiende como estructura vertical de gobierno o negocio, una estructura compuesta de elementos subordinados u ordenados por rango con base en ciertos factores sociales y culturales. Es una jerarquía de control cuando cada nivel ejerce el control sobre el nivel directamente inferior, mientras que se tratará de una jerarquía escalar cuando cualquier nivel tiene capacidad de influencia directa sobre otros niveles de la estructura. Es decir, si está totalmente sectorizada verticalmente o existen puentes de relación entre los diferentes niveles, incluso de manera horizontal (Crumley 2003: 137).

Crumley (2003: 138) presenta. cómo en las políticas jerárquicas, los administradores cuentan con una mayor capacidad de gestión del poder y resolución. El reparto de reglas y responsabilidades suele ser claro y se necesita poco mantenimiento de las redes políticas estructurales. Las administraciones de tipo estatal están equipadas para mantener y asegurar los perímetros del Estado y el disenter interno. Este tipo de sistemas piramidales pueden dificultar o ralentizar la circulación de información de manera vertical hasta el ápex de la pirámide. Aunque las decisiones pueden ser rápidas y expeditivas, si no son populares puede ser necesario el ejercicio constante de la fuerza como mecanismo de control de las respuestas al descontento.

En sistemas políticos no centralizados, no existe una élite política permanente sobre la que se concentre el poder y la toma de decisiones. En general se trata de un ejercicio temporal y/o fragmentario del poder, repartido entre individuos, familias, grupos o asociaciones. También se pueden encontrar momentos de centralización ante conflictos puntuales, pero suele descentralizarse de nuevo una vez resuelto, aunque puedan existir casos de sistematización

de esas ordenaciones coyunturales. En cualquier caso, conviene entenderlas como sociedades con una notable fluidez política y, en general, una mayor participación colectiva en la toma de decisiones (Lewellen 2009 43-44; Spencer, C. 2014: 44-48).

No obstante, dado que en un sistema heterárquico existen diferentes formas de ordenación jerárquica en razón de rango, no parece razonable presentarlo como el opuesto a jerárquico y sustituto directo de igualitario (Bondarenko *et al.* 2002: 55). Dado que la heterarquía contempla la existencia de sistema de rango estables, aunque con predominio variable, no puede ser identificable con una sociedad igualitaria, en la que, al menos en teoría, no existiría un sistema estable de rango y en caso de predominio político de un agente, habría de ser coyuntural y temporal.

Para resolver esta cuestión, Dimitri Bondarenko (2005: 19; Bondarenko *et al.* 2002: 55) introduce el concepto homoarquía, es decir, cuando la relación de una serie de elementos presenta unas características o potencialidades para que exista una única forma de ordenación jerárquica o de rango. Se trata de una ordenación única y rígida, sin posibilidades de desjerarquización o jerarquización alternativa sin una reestructuración completa del orden sociopolítico (Bondarenko 2005: 19). Toda jerarquía está suspendida a un sistema de valores. En una sociedad homoárquica estos valores aparecen centralizados en un punto que integra y ordena de manera piramidal todas las formas de jerarquización, más allá de los posibles canales de comunicación entre ellas (Bondarenko 2005: 20).

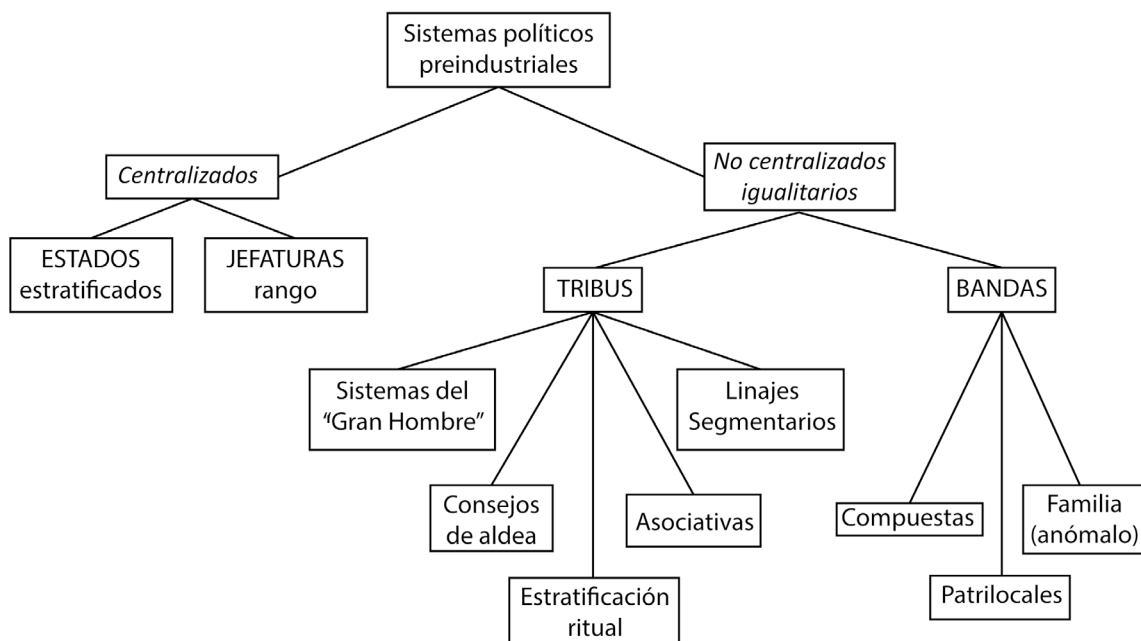


Figura 2: Sistemas políticos preindustriales (Lewellen 2009: 38).

En cualquier caso, homoarquía no debe identificarse de manera directa y absoluta con jerarquía, así como no conviene entender heterarquía como igualitarismo. La jerarquía es un atributo que puede llegar a ser observable en los vínculos sociales de cualquier sociedad, aunque algunos de sus elementos tengan relaciones horizontales. Muchas veces resulta muy complicado determinar si una sociedad tiene un comportamiento heterárquico u homoárquico, ya que muchas veces aparecen elementos propios de ambos modelos teóricos. Incluso pueden llegar a existir tendencias hacia un comportamiento u otro dependiendo del sector social en el que se produzcan las relaciones políticas (Bondarenko 2005: 19-20).

Esta nueva dicotomía heterarquía-homoarquía debe entenderse como una alternativa no rígida y que tiene en consideración formas de relación tanto verticales como horizontales. Estas formas de asociación y estructuración han tomado papeles diferentes a lo largo de la historia. Parece prácticamente imposible encontrar una ausencia total de jerarquías informales, así como lo es encontrar una sociedad totalmente homoárquica (Bondarenko *et al.* 2002: 56-57). En general, parece que las sociedades estructuradas en torno a la familia extensa y unas rígidas relaciones de parentesco tienden a la homoarquía, mientras que las estructuradas en torno a la familia nuclear y las relaciones sociales entre ellas tenderían a un comportamiento heterárquico (Bondarenko *et al.* 2002: 65). En cualquier caso, como ya se ha apuntado siempre se tratará de comportamientos y estructuras políticas circunscritas al conjunto cultural en el que se encuentren.

Con la adición de estos dos conceptos a los constructos teóricos en torno a las diferentes estructuras de ordenación política, se puede dotar a la clasificación de una mayor ductilidad que permita una mejor adaptación a la descripción de diversas sociedades. De esta manera, además de las posibles sociedades igualitarias, si sistematización de las desigualdades y liderazgos, se pueden entender sociedades complejas con diferentes comportamientos jerárquicos. Pueden analizarse sociedades jerarquizadas centralizadas u homoárquicas, complejas y verticales. También sociedades heterárquicas de suma complejidad, con sectores sociales jerarquizados, pero sin una centralización vertical y con interrelaciones horizontales entre ellas. (Bondarenko *et al.* 2002: 58-59; Service 1971: 103-104). Por ello, aquí se presentan cuatro modelos teóricos de clasificación social intentando dotar a cada uno de ellos de la complejidad correspondiente de manera.

2.3.2. Bandas

Como primero de los modelos de organización política no centralizada, incluso como el único que podría llegar a ser considerado igualitario, o de heterarquía coyuntural, está el que tradicionalmente se ha identificado como banda. Se trata de un modelo estructural que parece

más histórico que contemporáneo, pues suele asociarse a modelos de subsistencia cazador-colector o recolector (Bondarenko *et al.* 2002: 58; Fried 1967: 58-63; Gluckman 1978: 111-112; Lewellen 2009: 44-45). Aunque estos aspectos deben estudiarse en detalle en cada uno de sus contextos ambientales y materiales, pues la enorme variedad de casuísticas puede llevar a variaciones en la estructura social. No es conveniente pensar que estos modelos de subsistencia desembocan necesariamente en este tipo de compuestos estructurales, aunque sean mayoritarios (Bondarenko *et al.* 2002: 58; Fried 1967: 58-63).

En general son grupos de escasa población, entre las 25 y 150 personas, aunque a veces puede llegar a ampliarse cerca de las 400. A pesar de que se puede encontrar una división del trabajo en razón del género y la edad, no tienen por qué estar jerarquizada y no suele haber especialización a tiempo completo. Esto es lo que se puede entender como unidad mecánica, pues se asienta en las relaciones tradicionales de afinidad y costumbre, no en una interdependencia entre especialistas sectoriales (Lewellen 2009: 44-45). Quizás. El aspecto fundamental a nivel económico de este tipo de sociedades es el acceso no diferencia a los recursos, con el establecimiento en muchas ocasiones de grupos de trabajo cooperativos (Fried 1967: 63).

Suele tratarse de sociedades en las que las economías recíprocas tienen un especial protagonismo para mantener el reparto de recursos económicos con una distribución equilibrada entre toda la población (Fried 1967: 35; Lewellen 2009 45). Normalmente predomina la reciprocidad general, de carácter altruista y solidaria. Existen presiones implícitas a nivel social para la correspondencia de la solidaridad comunitaria. Se ceden los recursos y se toman en caso de necesidad. Por otro lado, aunque no siempre presente en sociedades con un alto nivel de igualitarismo económico, está la reciprocidad equilibrada, sustentada en el *quid pro quo*, es decir, el intercambio de bienes o recursos de manera recíproca entre dos partes y de manera específica y concreta. Se entiende como un intercambio equivalente determinado, como un intercambio de obsequios, trueque o pago. Tampoco tiene porque aparecer de manera recurrente la reciprocidad negativa, es decir la sustracción a cambio de nada. Generalmente se trata de un fenómeno legitimado y aceptado, aunque no siempre es impune, pues puede generar respuestas negativas o sustracciones recíprocas (Fried 1967: 35).

La aplicación de esta serie de normas de reciprocidad afecta también a las formas de relación con otros grupos sociales. La posibilidad de un conflicto bélico es algo siempre presente, pero no se debe emprender un enfrentamiento sin el consenso social, así como el establecimiento de tratados o acuerdos de paz, no es un asunto concerniente a una autoridad concreta. Normalmente se establecen una serie de mecanismos para evitar los conflictos,

sobre todo de larga duración. La reciprocidad es un elemento fundamental, en ocasiones de forma negativa, pues se asume la posibilidad de sustracciones, pero también equilibrada, con intercambio de bienes e incluso personas, para establecer alianzas económicas y matrimoniales que permitan mantener la paz (Service 1984: 78-79).

Normalmente se agrupa en torno a familias nucleares, en la que los lazos familiares bilaterales son fundamentales para la organización comunitaria (Gluckman 1978: 107; Lewellen 2009: 44-45). En general, en las sociedades igualitarias existen dos tipos básicos de agregación: la familia y la banda, donde la primera está inserta en la segunda. En este sentido, la familia no es exactamente una unidad autónoma, ya que el entramado social es muy estrecho e intenso. Las propias relaciones de parentesco son fundamentales en la estructura social, aunque existan unidades de familia nuclear notablemente autónomas. En cualquier caso, la banda se entiende como el grupo local compuesto por un pequeño número de familias estrechamente relacionado (Fried 1967: 66-67).

Aunque se trata de la estructura social más sencilla de las aquí presentadas, tan extendida que incluso podría llegar a considerarse una forma de organización inevitable de las sociedades humanas, Julian H. Steward planteaba tres tipos diferentes de “bandas primitivas”. Dos de ellos, patrilineal y compuesto, se presentaban a través de la discusión y experiencia etnográfica, mientras que el tercero, matrilineal, se consideraba una propuesta hipotética, que, si bien podría existir, no quedaba recogida en sus propuestas etnográficas (Myers 2004: 138; Steward 1936: 332-333). Se trataba de un planteamiento sustentado en las formas de parentesco y percepción de las unidades de explotación económica, con la familia nuclear patrilineal con elemento básico de composición social (Myers 2004: 138).

Estas nociones son recogidas por Elman R. Service, que propone que puede llegar a subdividirse y clasificarse en tres tipos, desde una perspectiva evolucionista, pero coloca en el centro de la articulación social las formas de residencia, en lugar de los vínculos estrictamente familiares. El primero de los tipos que presenta, tanto cronológicamente como por su complejidad, es el patrilocal, basado en la exogamia y en matrimonios que movilizan a la mujer a vivir en el grupo de su marido. Tiene una notable estabilidad, pues cada grupo se repone periódicamente con miembros de fuera de la banda; pero además resulta notablemente flexible ya que se pueden formar alianzas matrimoniales. El segundo de ellos a tener en cuenta son las bandas compuestas, formadas por la convivencia de diferentes grupos nucleares diferenciados. En general parece encontrarse en contextos de colapso de las estructuras patrilocales y normas de exogamia anteriores. Suele venir derivado de la desestructuración y caída demográfica tras contactos con entidades civilizadoras o coloniales. En tercer lugar, las bandas anómalas, muy fragmentadas, con niveles de agregación familiar

muy sencillos, con grupos de población reducidos y dispersos, con integración sociocultural por la agregación de las unidades familiares (Barnard 1983: 195-196; Lewellen 2009: 45-46; Myers 2004: 180-181; Service 1971: 97).

Aunque éstas últimas aparecen como anómalas, parece deberse a la menor cantidad de casos etnográficos registrados por este autor, pues podría haberse tratado de un estadio básico de organización de las sociedades humanas. Resulta más habitual de lo reflejado por esta división que, a pesar de poder existir una noción de linaje principal de un género, las parentelas sean bilaterales y la percepción de proximidad familiar pueda extenderse en los dos sentidos (Chapman 1986: 91), con variaciones contextuales. Las relaciones exógamas tienen un notable componente individual o al menos circunscrito a la familia nuclear. La no reglamentación rígida de las normas de residencia matrimonial supone una sociedad más igualitaria en razón de género, pues no se impone de manera sistemática el privilegio de localidad de mitad una la población sobre otra, a pesar de que exista reparto de tareas. En cualquier caso, aunque no tenga carácter normativo, sí pueden existir tendencias preferentes con respecto a la determinación de la localidad familiar, ya sea en las fases de atomización en familias nucleares, como concentración. No obstante, éstas podrían variar en ambos casos sin ser sancionadas.

Si nos centramos en los elementos definitorios de estas estructuras a nivel político, Service (1984: 72) apuntaba que “la primitiva sociedad igualitaria carece cargos formales dotados de autoridad y también de leyes formales. En ella sólo encontramos personas influyentes y sanciones consuetudinarias públicas y generales”. En las sociedades a pequeña escala no tienen por qué manifestarse explícitamente las leyes y reglas, se conocen por medio de un consenso implícito sobre los actos sociales. De esta manera la legalidad y las posibles formas de sanción tienen un carácter fundamentalmente público y colectivo (Gluckman 1972: 112; Service 1984: 66).

En lo que a cuestiones de liderazgo se refiere, no existe una posición permanente de líder, no hay un jefe, pues la sociedad no tolera tal posibilidad, muchas veces a través de la consideración de la humildad como uno de los valores más elevados. Autoridad e igualdad se presentan por ello como incompatibles, puesto que la verdadera autoridad descansa en la jerarquía sistematizada y reconocida (Service 1984: 71-74).

Uno de los elementos fundamentales a tener en cuenta que es que no existe una limitación de personas que pueden acceder al uso de un poder concreto, pues no existe una jerarquía social sistemática y eso hace innecesario el establecimiento de un orden de prioridad en los

usos del poder (Fried 1967: 33). Normalmente la toma de decisiones suele requerir de la participación de ciertos miembros clave en las unidades de organización social. Las puestas en común suelen realizarse en eventos periódicos como asambleas, festivales, rituales, festines, partidas de caza o incluso conflictos armadas (Spencer, C. 2014: 44-45).

A veces, una persona puede combinar un alto grado de habilidad, valor, buen juicio y experiencia que le concedan un alto prestigio y consideración social, de manera que sus cualidades en ciertos contextos le confieren capacidad de mando o dirección. No obstante, no se trata de un cargo, una posición permanente en la sociedad, pues se circunscribe a las características personales. Se suele identificar con una legitimidad de tipo carismático (Boehm 1993: 233; Gluckman 1972: 111-112; Service 1984: 68-71; Spencer, C. 2014: 44-45), aunque con un alto componente de sustantividad ya que se considera que tal ejercicio ofrece beneficios recíprocos a la sociedad en la que se encuentra. En cualquier caso, todos estos elementos de prestigio o estatus son elementos adquiridos y no heredados, pues a pesar de que los lazos familiares forman parte de la construcción identitaria del individuo, no son su rasgo principal (Spencer, C. 2014: 44-45). El acceso al liderazgo es abierto, aunque generalmente se prioriza al acceso de varones y de ciertos sectores de edad. Su papel suele estar más cerca del arbitraje y la asesoría aceptada por consenso social que de un papel de mando unívoco (Lewellen 2009: 45).

Claessen (2014: 12) afirma que esta imposibilidad de consolidación de un liderazgo político más allá de lo coyuntural se debe al escaso tamaño de la población y la imposibilidad de centralizar suficiente poder de control social. Es en un contexto en el que el control social recae en el propio colectivo y no los individuos que lo componen (Clastres 2014: 115). Es decir, se trata de un sistema en el que las formas de influencia y poder social se manifiestan de manera heterárquica, deslocalizada y coyuntural en ocasiones concretas.

Por otro lado, Kenneth M. Ames (2010: 15-16) considera que se trata de un error asumir que las sociedades humanas en grupos pequeños y bajos niveles de complejidad tienden por defecto al igualitarismo. Defiende que la desigualdad social puede existir sin necesidad de una gran complejidad política o económica.

Autores como Boehm (1993: 236-239) propone que el igualitarismo no existe, sino que se trata de “jerarquías de dominación inversa”, pues coaliciones de individuos subdominantes previenen y limitan el uso de la dominación por un individuo alfa. Para él, éste es un mecanismo aprendido, mientras que la tendencia a la dominación y consecución de prestigio está presente en el patrimonio genético humano como primates. Erdal y Whiten (1994: 176) prefieren el

término “contra-dominación”. Lo entienden como un desarrollo del comportamiento social humano, que hace que sea socialmente más conveniente la eliminación de mecanismos de dominación (Ames 2010: 24-25).

Ciertos teóricos, como Bowles y Gintis (2004: 20-24), sugieren que el igualitarismo es una parte prosocial del instinto y comportamiento humano que ayuda a asegurar la pervivencia de los grupos pequeños. Se trata de un mecanismo de fuerte reciprocidad en el cual los miembros del grupo se benefician de la mutua adherencia a una serie de normas sociales consensuadas. La clave de estos argumentos es la cooperación y son importantes las habilidades sociales y cognitivas de los humanos modernos, con un instinto prosocial que facilite el surgimiento del igualitarismo (Ames 2010: 25; Torres-Martínez 2014b: 50-51). De esta manera, no se entiende la igualdad como algo natural al ser humano de una manera rousseauiana, sino que el surgimiento del igualitarismo sería un primer constructo cultural intrínsecamente humano dadas sus cualidades e instintos cooperativos. Eso no niega, en cualquier caso, la importancia del estudio de las desigualdades políticas generadas a posteriori a partir de un estadio inicial de igualdad, pues la cooperación recíproca se vuelve más compleja en la medida en la que aumenta el volumen de población y surgen nuevas formas de relación (Price y Feinman 2010: 2-3).

No existe un consenso académico en torno a los posibles orígenes de la desigualdad social, pues diferentes tipos de desigualdad han podido surgir y aparecer en diferentes contextos. No obstante, se entiende la desigualdad social como principio organizativo de las estructuras humanas jerarquizadas, pues se manifiesta con ello el desigual acceso a los bienes, información y toma de decisiones (Price y Feinman 2010: 2).

2.3.3. Tribus

Dentro del amplio espectro de sociedades entre las bandas de cazadores-recolectores y los Estados, Sahlins encuadraba las sociedades tribales, con dos variantes específicas, las tribus segmentarias, con fragmentación social y política, pero apenas diversificación económica; y los cacicatos, como anticipo del Estado por su centralización. Hay que entender que existen innumerables variantes y niveles intermedios a las clasificaciones teóricas que se pueden presentar (Sahlins 1972: 38). En cualquier caso, de aquí en adelante se tomará con referencia esta acepción de segmentariedad para aplicarse el concepto “tribu”, mientras que el cacicato se encuadrará dentro de los sistemas jefaturales.

El término “tribu” es sumamente delicado, muchas veces por el recurrente uso etnocéntrico que se ha hecho de él y por englobar a sociedades y organizaciones muy

diferentes entre sí en la literatura etnográfica más tradicional. No obstante, se utiliza el término de manera técnica y teórica, para hacer referencia a sistemas que muchas veces han sido reconocidos como igualitarios y no centralizados, pero con una serie de sistemas de reparto de la autoridad política (Lewellen 2009: 49). Por ello, es quizás más conveniente entenderlas como sociedades de rango, es decir, con un menor número de posiciones de alta valoración de estatus que personas capaces de incorporarse a ellas. El acceso de los miembros sociales a dichas posiciones y espacios de gestión política suele ir en función de atributos personales, entre los que pueden encontrarse edad o género, así como la capacidad económica y material. Se establecen límites y marcadores de prestigio que no tienen por qué afectar directamente a la consecución de recursos básicos comunitarios, aunque sí existan a veces bienes de prestigio exclusivos a sectores sociales o de acceso al mismo, que no son intercambiables por recursos de subsistencia (Fried 1967: 52 y 109-110). A pesar de que existan varios niveles de complejidad, los sistemas tribales se caracterizan por el reparto de la autoridad en pequeños grupos, la unidad social a gran escala se establece a partir de una compleja trama de relaciones individuales y colectivas (Lewellen 2009: 49). De este modo, en lugar de concebirse como igualitaria, quizás sea más apropiado referirse a la tribu como un sistema heterárquico.

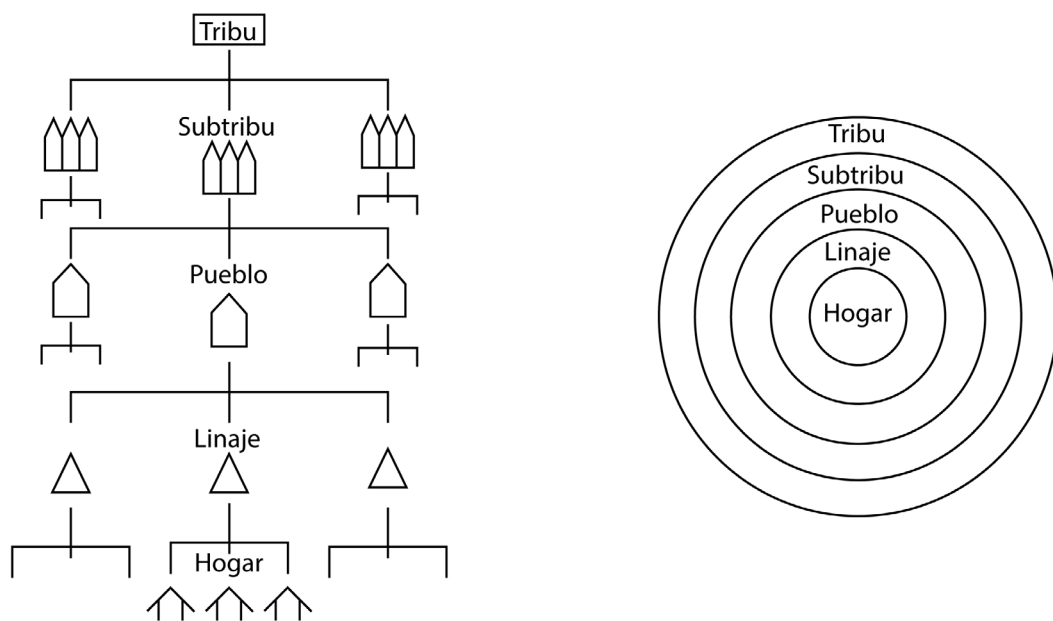


Figura 3: Esquema tribal generalizado (Sahlins 1972: 31)

Suele tratarse de grupos que tienen a la sedentarización y establecen una cierta dependencia de recursos alimenticios domésticos (Lewellen 2009: 49). Se considera que se constituyen a través de una serie progresivamente inclusiva de grupos sociales de agregación. El esquema, de manera simplificada, podría ser: las familias se agrupan en linajes locales, éstos en

comunidades aldeanas, que a su vez se agrupan en asociaciones/confederaciones regionales, que constituyen la tribu o pueblo, distribuido en un amplio campo intertribal (Sahlins 1972: 30).

Por lo general, los grupos menores son de parentesco cohesivo; los mayores se muestran como articulaciones sociales de los más pequeños, integrados a su vez por lazos de parentesco personales, clánicos o matrimoniales. Generalmente la tribu como conjunto se identifica por diversas cuestiones de afinidad sociocultural (Sahlins 1972: 30). La cualidad definitoria es la existencia de sodalidades pantribales, que unen varias comunidades autosuficientes en grupos más amplios. Se trata de un sistema de asociación formal, que puede depender del parentesco o no. Las primeras incluyen inevitablemente clanes y linajes. Por otro lado, las no parentales, incluyen una gran variedad de asociaciones, voluntarias o involuntarias, en razón de género, edad o papel social (Lewellen 2009: 49-50).

La tribu se presenta, en este sentido organizacional, como una “jerarquía segmentaria”, pues se genera un compuesto en el que los sectores más amplios se forman a través de la cohesión de los más reducidos. Sin embargo, el campo de interacción es muy extenso, pues la propia tribu a nivel colectivo supone una fuerza de relación entre los sujetos que la componen. El sistema se sustenta sobre una serie de lazos de interrelación de los diferentes segmentos entre sí y a nivel interno entre los mismos, de manera horizontal y dúctil, con una alta intensidad relacional (Sahlins 1972: 32).

Los diferentes niveles organizativos son sectores de organización sociocultural. En general, se establece cada nivel por un campo de funciones, con sus propios valores y sistemas de puesta en marcha de las actividades. Normalmente, las funciones de cada sector están directamente asociadas a los intereses y necesidades de quienes lo componen y los sectores directamente asociados (Sahlins 1972: 32-33). Las cuestiones concernientes a todo el colectivo suelen asignarse al sector más amplio, fundamental, aunque con relaciones menos intensas y constantes. En estas ocasiones, las sodalidades pantribales tienen una importante función social como elemento integrador y de gestión de ciertas necesidades, como la defensa y los usos rituales. Muchas veces la toma de decisiones está muy influida y controlada por alguno de estos grupos, pero se suele buscar el consenso o aceptación social (Lewellen 2009: 49-50; Sahlins 1972: 32-33).

La economía parece ser generalmente atomizada con producción a escala reducida. La propia comunidad es la mano de obra y se dedica sobre todo a satisfacer sus propias necesidades. El volumen de producción por comunidad o sector suele ser bastante similar, lo que dificulta la dependencia con respecto a un productor específico. El segmento primario

y el paisaje presentan una estrecha relación, ya que el territorio del cual la tribu se abastece se compone de los espacios de subsistencia explotados por cada unidad tribal. Podrían aparecer circuitos básicos de comercio para satisfacer las necesidades comunitarias en caso de escasez de productos básicos o complementarios externos al espacio de producción de las unidades básicas e incluso de la tribu (Sahlins 1972: 41). La intensificación de unos tipos de explotación específicos, en ocasiones concentrados en algún territorio, puede llevar a jerarquizar los tipos de producción y su distribución puede llevar a diferentes formas de comunicación, en ocasiones centralizada, como se verá más adelante (Fried 1967: 114-117).

Antes se ha hecho referencia a las posibilidades de liderazgo, pues existen personajes que, dadas sus condiciones, pueden llegar a tener una notable capacidad de decisión e influencia sobre sus seguidores. No obstante, el líder puede mandar, pero la obediencia no es obligatoria. En estas sociedades suelen existir una serie de sanciones efectivas contra el “jefe” en caso de no obrar de manera acorde a las necesidades o deseos de su sociedad o sectores de la misma (Fried 1967: 133). En ocasiones se plantea esta posibilidad de limitación de los usos del poder o autoridad a tratarse de grupos culturales en “estado de guerra”, que no es una batalla en sí misma, sino la predisposición al uso de la violencia por parte de todos los miembros de la sociedad. Esto no supone un uso constante de la fuerza por parte de las partes implicadas, sino que se manifiesta de manera inconsciente e implícita en caso de un mal uso del poder o la autoridad concedida. El no monopolio de la violencia por parte de una autoridad central, que tiene en general carácter coyuntural o temporal, impide su consolidación sistemática (Sahlins 1972: 16 y 20-21). Incluso en sociedades de guerreros parece que el jefe bélico estaría circunscrito a los contextos puntuales de enfrentamiento, en una escalada de prestigio constante por medio de los logros o las gestas violentas (Clastres 2014: 229-232).

En estas sociedades segmentarias existe una gran descentralización de la carga cultural, pues gravita sobre pequeños grupos locales autónomos, con escaso desarrollo en los niveles superiores, más allá de la agregación y puesta en común. Los segmentos primarios son comunidades locales independientes que varían según el contexto, pues puede tratarse de un linaje concreto de más o menos extensión o de varios linajes formando una comunidad. Siempre tienen entre ellas la misma consideración y estatus a nivel tribal, son iguales políticamente y no debe considerarse que ninguna tenga derechos superiores a las otras. A pesar de que existen asociaciones y formas de agregación social estables, con heterarquías internas, no se reconoce una entidad política superior que centralice y dirija al colectivo. La tribu en su conjunto no está por encima de sus propios componentes, cuya alianza y colaboración responde a las necesidades e intereses de las partes para formar un colectivo (Roymans 1990: 22; Sahlins 1972: 38-39). En ocasiones se establecen consejos tribales

generales, con un funcionamiento similar a los consejos comunitarios, cuya toma de decisiones concernientes a todo el conjunto cultural responde a un proceso de discusión destinado al consenso y con notable carácter público (Lewellen 2009: 51).

En los sistemas tribales pueden existir líderes o jefes coyunturales en una comunidad o grupo de descendencia. Puede tratarse de una autoridad oficioso en función del cargo que desempeñe, normalmente con un acceso a través de sus atributos, por ser el miembro de más edad o en algunos casos descendencia, previo reconocimiento colectivo. Se procura que la toma de decisiones se lo más colectiva posible, aunque su opinión suele ser fundamental, pero nunca unilateral en el proceso decisorio. Su liderazgo es sobre los partícipes directos de su sector oficioso o asociacional (Sahlins 1972: 40-41).

Por otro lado, encontramos el modelo de los Grandes hombres o *Big Men*, cuyo estudio se ha realizado sobre todo en Melanesia, que suelen ser incorporados dentro de los esquemas y parámetros de la tribu, pese a existir una cierta centralización. Esto se debe a que su posición está siempre sujeta a aspectos coyunturales y requiere de la constante aceptación, que puede obtener por medio de la convicción, las donaciones, la generosidad o la buena gestión en la toma de decisiones sobre los recursos o la guerra. No tiene un poder intrínseco a su carga o a su persona, sino que depende inmensamente de sus apoyos y ratificación por parte de grupos amplios, sin hacer uso de la imposición violenta o coercitiva. Dado que la centralización está sujeta a la discusión social y por ello puede ser variable (Lewellen 2009: 51; Sahlins 1972: 40-41), parece lo más apropiado considerarlo como una sociedad principalmente heterárquica y por ello mantenerla en la clasificación de tribu, frente a la jerarquización homoárquica de las jefaturas que se desarrollarán más adelante.

Los niveles de complejidad pueden variar en función de la cantidad de niveles de agregación y formas de relación y asociación posibles. La existencia de jerarquías internas dentro de los sectores tiende a ser variable, con posibilidad de acceso a los rangos más altos por parte de todos sus participantes, aunque éste sea limitado. En cualquier caso, no debería existir una jerarquización estática u homoarquía entre los diferentes colectivos integrantes de la tribu, por lo que parece tener un carácter confederal. De este modo, parece que uno de los elementos característicos de los sistemas tribales es la presencia recurrente de un pensamiento heterárquico, ya sea a nivel microestructural como macroestructural, con jerarquías reordenables en función de la situación y coyuntura.

2.3.4. Jefaturas

En ocasiones las sociedades de rango intensifican la explotación de un recurso específico, a veces concentrado en algunos espacios y al alcance de sectores específicos de población, lo que genera a su vez una serie de mecanismos de centralización y redistribución económica. Eso parece asociarse directamente a la centralización del poder político en la figura de mayor rango dentro de los usuarios de dichos recursos, pues se convierte en la encargada de la concentración y redistribución de los mismos (Claessen y Skalník 1978b: 621; Fried 1967: 114-117; Lewellen 2009: 55). Kristiansen (1991: 17) entiende que las jefaturas son un tipo específico de sociedad, diferenciable de los modelos tribales, ambas como parte de las sociedades intermedias entre el igualitarismo y el estado. En general, la centralización se produce en poblaciones con mayor densidad que las descentralizadas, con aparición de estructuras sociopolíticas más estables y de acceso más limitado, no igualitario, aunque puede ser estratificado o dinámico dependiendo de la sociedad (Lewellen 2009: 55). Aquí se considerará esa cualidad de movilidad entre sectores sociales y administrativos la diferenciación principal entre sistemas centralizados jefaturales y estatales, como se desarrollará más adelante.

En las jefaturas aparece una autoridad central y homoárquica. Se trata de órganos de toma de decisiones relativamente permanentes. El jefe debe presentar una autoridad suficiente para poder ejercer de manera sistemática el poder y la fuerza (Lewellen 2009: 57). Suele existir una notable concentración de parte de los recursos productivos que establece una serie de jerarquías, pero no es absoluta e infranqueable. Se tiende a la especialización sectorial. Aunque existe jerarquización social, con grupos con diferentes cuotas de poder político y económico, que facilitan el acceso de cada individuo a espacios de poder en función de su rango, no se trata castas o estratos que los monopolicen de manera sistemática (Lewellen 2009: 57; Sahlins 1972: 43-47)

El papel de mediación y control de los recursos y poderes materiales se convierte típicamente en un elemento de legitimación política, por convertir a al personaje sobre el que recae la autoridad en el elemento fundamental y “más apto” para el mantenimiento social. Dado que económicamente es el centro de la red de redistribución, se crea una forma de solidaridad grupal en la que las partes especializadas son interdependientes entre sí, pero de forma mediada y gestionada por especialistas reguladores, imbuidos de autoridad política (Lewellen 2009: 57; Service 1984: 113-115). A esto se añade el atesoramiento o reserva de parte de los excedentes de manera que se pueda mantener al gobernante y a una serie de especialistas administrativos a tiempo completo, exentos de funciones productivas. Por otro

lado, es conveniente la generación de una reserva adecuada para momentos de carestía, como guerras (Service 1984: 113-115). Además, permite el establecimiento de lazos clientelares y la formación de relaciones de obediencia y sumisión dependientes de los recursos que puede ofrecer el jefe (Service 1984: 113-115).

La centralización de las sociedades de jefatura lleva también inexorablemente a una centralización de los conflictos y las decisiones de tipo legal. Los diferentes jefes tienen, por su posición política como autoridad y su vinculación habitual a lo religioso en las sociedades teocráticas, un papel decisivo. No se debe solo a su influencia a través de una opinión de prestigio con respecto a un litigio, sino por su poder de intervención directa en la resolución del conflicto. No obstante, no se constituye un corpus legal formal y regularizado, simplemente se trata de una mediación desde una posición de autoridad decisoria asociada a su posición, aunque generalmente dependiente de la costumbre (Service 1984: 116-119).

Suelen aparecer una serie de refuerzos no legales a través de elementos de integración ideológica, generalmente por medio de la mitificación, como complemento a los marcadores de estatus materiales. Esto hace que la ruptura de tabúes políticos tome un carácter religioso que afecta a la propia ordenación cósmica y no solo a la materialidad del gobernante (Claessen 2014: 5; Service 1984: 111-112).

Todo esto responde a un *ethos* aristocrático con posibilidades de herencia de ciertos marcadores de estatus familiar, aunque no suele llevar consigo ningún aparato formal y legal de represión o contra la fisión estructural (Claessen y Skalník 1978a: 22; Lewellen 2009: 57; Service 1984: 34 y 93). Los propios mecanismos internos de la sociedad y los agentes de poder político propician la imposición de decisiones, pero la obediencia proviene en mayor medida del control sobre la cadena productiva que del miedo a una represalia física como sanción, pues no existe un monopolio central de la violencia (Lewellen 2009: 57-58; Service 1984: 116-119).

Los linajes de los jefes pueden llegar a adquirir una riqueza excepcional, pero la lealtad se obtiene por medio de concesiones de bienes y beneficios. Pueden existir cargos subalternos de gobierno, pero sin especialización plena y/o estratificada de los mismos. En caso de altos niveles de presión social, los aristócratas no dominantes pueden reclamar un cambio de gobernante y constituir su propio gobierno de oposición como reemplazo. La jefatura sigue teniendo un alto componente personal, lo que influye en la valoración institucional. La institución de gobierno no se encuentra por encima del gobernante en sí mismo (Lewellen 2009: 57-58).

Resulta interesante tener en cuenta la división que realiza Claessen (2014: 7) entre sociedades con jefe y sociedades de jefatura, que podría entenderse como jefaturas simples y jefaturas complejas. En este sentido, entiende al jefe como un líder sociopolítico de un cierto número de personas de manera adscrito, pues puede ser por medio de herencia o sucesión sin elección social, aunque debe consolidar su legitimidad. Se debe demostrar la capacidad de liderazgo y satisfacer una serie de expectativas. Muchas veces se presentan alegatos sobre su capacidad de influir positivamente en la fertilidad, la posibilidad de reunir vienes y alimentos con los que mantener la jerarquía jefatural, así como conseguir eventualmente victorias bélicas (Claessen 2014: 4-7).

Por otro lado, entiende las jefaturas como una organización sociopolítica de dos o más grados o niveles consistentes en un número de comunidades locales, con sus propios líderes o jefes, que están subordinados políticamente a una autoridad central. De esta manera existen dos niveles administrativos básicos, el local y el central (Claessen 2014: 7-9). Sin embargo, quizás sea más conveniente entender como jefaturas simples aquellas con un único nivel de subordinación local a un jefe y como jefaturas complejas a las que presenten dos o más niveles de interrelación administrativa subordinadas a una jefatura homoárquica principal que aglutine varias comunidades.

En las jefaturas, sobre todo en las simples, en la que la autoridad suele estar totalmente centralizada y no se delega en intermediarios locales, suele encontrarse un límite espacial de territorio controlable. En general, es aquella distancia alcanzable en media jornada desde el centro jefatural, de modo que los desplazamientos en caso de necesidad puedan afrontarse en un mismo día. El carácter homoárquico de las jefaturas facilita la toma de decisiones y resolución de conflictos con una notable rapidez, pero no es fácil el mantenimiento de la autoridad. La correcta gestión de los recursos económicos y la satisfacción de los grupos clientelares se convierte en un elemento fundamental del gobierno centralizado (Spencer, C. 2014: 45-47).

La progresiva sistematización de las desigualdades en el acceso a recursos económicos puede fomentar la aparición de una incipiente estratificación social. Del mismo modo, la consolidación de las estructuras de gobierno y las formas de sucesión en los cargos administrativos pueden llevar a la estratificación administrativa (Fried 1967: 52; Spencer, C. 2014: 45). Estos elementos suelen ser considerados como principales marcadores de estatalidad, no obstante, Ronald Cohen (1978a: 4-5) añade otro elemento fundamental a la diferenciación entre la jefatura y el Estado. En la jefatura cada uno de los nodos subordinados a la autoridad central reproduce las mismas dinámicas y estructuras que el total de la jefatura.

La aglutinación de sectores nodales de autoridad en un centro jerárquicamente superior genera un cambio cuantitativo, pero no cualitativo. De este modo, el establecimiento de una estratificación específica y especializada de la administración, de manera sinérgica, es uno de los elementos diferenciadores del Estado.

2.3.5. Estados

Es mucho lo que se ha escrito a propósito del Estado, pues se trata de uno de los conceptos básicos en la cognición de lo político (Testart 2005: 81). Sin embargo, no existe una única definición capaz de satisfacer a toda la comunidad académica. Eso dificulta sobremanera alcanzar una síntesis al respecto y los autores tienden a realizar su propia definición, lo que ha generado diferentes enfoques dentro de cada disciplina que puede abordar el tema (Claessen y Skalník 1978a: 3; Cohen R. 1978a: 2). Aquí se aborda la cuestión desde la antropología política, especialmente desde una óptica estructuralista y estructural-funcionalista, pues se priorizará en la definición la importancia de ciertos aspectos de la estructura política.

Quizás sea conveniente, siguiendo el ejemplo de Ronald Cohen, acotar ciertos aspectos que no parecen ser definitorios de estatalidad. El Estado no es sinónimo de sociedad coordinada, ni de control de un territorio específico, pues esto es aplicable a una extensa variedad de grupos humanos (Cohen R. 1978b: 32; Testart 2005: 81-82). Del mismo modo, aunque puede tratarse de un grupo multiétnico, no tiene por qué presentar una estratificación que implique el control de un grupo cultural sobre otro. En ocasiones, es precisamente la unión de dos grupos lo que puede dar lugar a una nueva etnicidad estatal (Cohen R. 1978b: 32). De cualquier manera, parece que el ámbito principal de actuación e influencia política definitoria del Estado son las personas, como sujetos y objetos políticos, y no tanto los territorios (Testart 2005: 81-82).

Algunas definiciones tratan de agrupar una serie de rasgos diagnósticos comunes presentes en los diferentes Estados tempranos, para determinar la cualidad de la estatalidad. Sin embargo, es prácticamente imposible identificar rasgos históricos comunes presentes en igual medida en sociedades diferentes. Se pueden identificar algunos rasgos característicos en los procesos y estructuras generales, pero resulta harto complicado hacer este tipo de clasificaciones a partir del análisis de la totalidad de especificidades de uno u otro concreto (Cohen R. 1978a: 2-4).

Claessen y Skalník (1978c: 640) definen al Estado temprano como “una organización sociopolítica centralizada para la regulación de las relaciones sociales en una sociedad compleja y estratificada dividida en al menos dos estratos básicos -a saber: gobernantes

y gobernados- cuyas relaciones se caracterizan por el dominio político de los primeros y las obligaciones tributarias de los últimos, legitimado todo ello por una ideología común” (Claessen y Skalník 1978c: 640; Claessen y Velde 1987: 4; Lewellen 2009: 90-91;).

Normalmente se habla de estratificación social cuando los miembros de un mismo estatus de género y edad tienen un acceso desigual sistematizado y constante a los recursos básicos. El nivel básico es la existencia de tan solo dos estratos, en los que la movilidad de uno a otro es limitada o incluso, en algunos casos, imposible. Las categorías existentes de diferenciación social pueden variar en función de la sociedad (Claessen 1978: 546; Cohen R. 1978a: 2-3; Fried 1967: 186; Lewellen 2009: 76). Sin embargo, el Estado se ha entendido, por parte de autores destacados a la par que tradicionales como Max Weber, como un instituto político, es decir, una asociación estatuida racionalmente, de actividad continuada con un cuadro administrativo. Todo con el fin del mantenimiento del orden social, para lo que se aspira al monopolio legítimo de la fuerza de forma estable, pero nunca prioritaria (Bondarenko 2005: 23; Cohen R. 1978a: 3; Fried 1967: 235-236; Lewellen 2009: 61 y 85; Sahlins 1972: 18; Weber 1969: 43-44). Este se trata de uno de los argumentos clásicos para la definición de este modelo de sistema político, sin embargo, no conviene invisibilizar la existencia de otra serie de fuerzas y violencias existentes, en ocasiones en ámbitos privados, legitimados a nivel social y al margen del estado (Testart 2005: 82-83). En este sentido, el uso monopolístico de la violencia conviene que sea entendido como un mecanismo de control sociopolítico por parte del cuerpo político-administrativo con el fin del mantenimiento de las estructuras o mecanismos vigentes.

Por ello, para referirse al Estado, quizás sea más interesante fijarse en la estratificación política y no solo social, cuando personas con un mismo estatus social tienen acceso diferencial sistematizado a los recursos políticos. Normalmente el acceso está limitado a ciertos sectores elevados de una sociedad jerarquizada. Los cargos de autoridad política son estables y en ellos se encuentra el poder de ejercicio político, más allá de aquellos quien los ostenten (Kristiansen 1991: 17; Sahlins 1972: 18; Skalník 1978: 598; Spencer, C. 2014: 47).

Para Ronald Cohen (1978b: 33-36) el Estado es una variedad concreta de sistema político, que se puede distinguir por su estratificación burocrática y control dominante de la fuerza por la autoridad central que se encuentra por encima de los diferentes segmentos sociales subordinados. En líneas generales, la estratificación social suele ser un correlato de los modelos estatales, sobre todo tempranos. Se puede considerar que la creación de la estructura estatal se produce por el afán del grupo dominante para mantener esa situación de órdenes jerarquizados (Balandier 1976: 143; Cohen R. 1978b: 33).

Desde esta perspectiva materialista, el Estado es un producto de una sociedad dividida en una clase ligada directamente a los procesos productivos y otra dominante, no vinculada a la producción más allá de su dirección y la utilización del excedente. El Estado es la organización de la sociedad que vincula ambas clases de manera vertical, en la que dominadores reciben el excedente y los dominados llevan a cabo la producción (Claessen 2014: 11; Krader 1978: 93)

Se desarrolla una organización especializada de toma de decisiones centralizada, al menos sectorialmente. Se recogen y contrastan informaciones y recursos de diferentes fuentes, para volver las decisiones tomadas sobre la sociedad. En este sentido, la regulación se sustenta en los flujos de información jerarquizados y centralizados. No se trata de un flujo que exista por sí mismo, sino que está sujeto a una serie de infraestructuras administrativas, normalmente materiales, aunque también ideológicas, que sirven de canal para los tránsitos de comunicación (Cohen R. 1978a: 3; Wright 1978: 55-57).

Algunos autores como Service (1984: 26) parecen invertir las lógicas de surgimiento de las desigualdades sociales y las estructuras políticas de gobierno. Considera que la institucionalización de liderazgos centralizados que aglutinen funciones administrativas necesarias para el mantenimiento de la comunidad es lo que permite la constitución de una aristocracia que controle los bienes materiales (Cohen R. 1978b: 33; Service 1984: 26). Estas surgirían dadas las condiciones del medio y la percepción social de necesidad de centralización o delegación administrativa, de manera que la sociedad le concede el poder político antes que el control de la materialidad (Lewellen 2009: 61 y 86). Dada esta situación el gobierno busca legitimarse y protegerse a sí mismo, así como a la clase dominante, con una estratificación social emanada de la política y administrativa, que se legitima como mantenedor social (Service 1984: 26).

Charles S. Spencer (2014: 47-48) expone que es la estratificación de la administración, así como su especialización interna, la clave diferenciadora del Estado con respecto a la jefatura. No se trata de la creación de una estructura estática, sino una estrategia regulatoria dinámica que recuerda a un gobierno burocrático. El proceso de toma de decisiones centralizado se suele dividir en funciones separadas en una cierta variedad de especialistas administrativos en los sectores intermedios, con una jerarquización habitual en torno a cuatro niveles. Esto supone una delegación parcial de la autoridad efectiva, pues el jefe del Estado puede enviar subordinados encomendados a funciones específicas a espacios alejados del centro administrativo. Si las competencias están bien definidas, el riesgo de insurrección es muy pequeño. Permite al Estado tener una mayor capacidad de resolución de conflictos a distancia y en aspectos técnicos a través de la delegación en especialistas específicos. De esta

manera, el crecimiento o desarrollo territorial y económico no sería el elemento definitivo de la estatalidad, sino un resultado de un cambio en los modelos de gestión, que puede servir como marcador (Spencer. C. 2014: 47-48).

En el caso específico de los Estados tempranos, Claessen apunta que su organización territorial y sociopolítica debe tener al menos tres grados o niveles, el suprarregional, el regional y el local (Claessen 1978: 538; Claessen 2014: 11). Todo el grupo social ocupa un espacio, sea o no un Estado, pero en el caso de estos últimos, presenta la particularidad de incluir dentro de este espacio ocupado y asociado a su unidad política, poblaciones de diferentes grupos familiares, clánicos e incluso étnicos, como parte del mismo sistema de agregación política estatal. Además, suele desarrollarse una noción similar a la ciudadanía para toda esta población nativa o al menos permanente (Claessen 1978: 537-539). A pesar de que se encuentre inserto en circuitos políticos y económicos mayores, el funcionamiento interno del Estado aspira a la autonomía. Pueden desarrollarse casos de confederación o federación, que subordinen la acción política a dinámicas interestatales, incluso con una cabecera externa. No obstante, cada Estado se estructura como una unidad específica e independiente, a pesar del condicionamiento externo y contextual.

Independientemente del proceso histórico concreto que lleve al surgimiento inicial de un tipo de estratificación u otro parece que ambos procesos se retroalimentan como sistemas interrelacionados. Tanto cuestiones materiales como de percepción ideológica son perfectamente compatibles y es conveniente tener en cuenta ambas para poder conocer en más profundidad las dinámicas de estratificación (Lewellen 2009: 86).

La línea divisoria entre sociedades estatales y sociedades no estatales no es algo claro y definido y en la práctica resulta muy difícil encontrar la aplicación de preceptos universales. Aquí se ha hecho énfasis en la estratificación política, pues se estabilizan las jerarquías con un sistema definido y reglamentado de sucesión y reemplazo (Cohen R. 1978a: 4). Si bien es cierto que en los modelos jefaturales ya existe una notable tendencia a la centralización y control de los sistemas de herencia, el Estado parece incorporar además una notable especialización interna de las autoridades políticas por medio de una serie de normas o mecanismos (Spencer, C. 2014: 45). De esta manera, estos sectores diferenciados cualitativamente componen un todo específico mayor que la suma de las partes, es decir, se entiende al Estado como una sinergia (Cohen R. 1978a: 4). Es habitual estas jerarquías graduadas y sectoriales hagan un especial énfasis en las jurisdicciones correspondientes a cada cargo o puesto instituido. Así se puede asegurar su continuidad más allá del periodo de competencias de los titulares individuales (Service 1984: 91).

Generalmente los Estados son sociedades complejas de grandes dimensiones que abarcan diversas clases, asociaciones y grupos profesionales. La especialización ocupacional, incluida la burocratización política, une a todo el colectivo en una red de dependencias interrelacionales. Dada la gran variedad de intereses particulares y de clase que pueden existir bajo el seno de un Estado, los conflictos y presiones requieren de mecanismos de control para mantener el sistema en funcionamiento. En ocasiones esto se realiza a través de una serie de leyes impersonales (Lewellen 2009: 61). El derecho que regula la sociedad civil y el gobierno formal son dos elementos bastante característicos del Estado, que se encuentra respaldado por su edificio legal completo, aunque no se especifique así en cada una de las leyes. Es este mismo compuesto intelectual y sociológico el que confiere autoridad a cada uno de los diferentes estratos y cargos gubernativos, lo que se suma al poder de la fuerza que pueda llegar a desarrollar o controlar (Service 1984: 33).

La reglamentación de un aparato legal con carácter sancionador y coercitivo puede ser entendida como un elemento constitutivo de estatalidad. Si en modelos no estatales la organización legal gira en torno a la costumbre, lo que da lugar a un derecho consuetudinario, la reglamentación y consolidación del mismo parece estar estrechamente vinculado con el Estado. Esto permite, además, la normativización del monopolio del poder político y muchas veces también legal por parte de sectores de gobierno (Service 1984: 103-105), lo que da amparo a la estratificación administrativa y social, pues limita las vías de acceso al poder político.

El Estado es, en última instancia, la articulación de una compleja red de instituciones y sistemas ejecutivos, más allá del parentesco, en torno a las cuales se organiza la sociedad y su sistema de gobierno (Fried 1967: 229). Éste consiste fundamentalmente en un balance entre poder y autoridad, por un lado, y obligación y responsabilidad, por otro (Fortes y Evans-Pritchard 1940: 12). Se trata de una suerte de legitimación sustantiva asentada en la reciprocidad (Claessen 2014: 11), por lo que se debe buscar la satisfacer un mínimo de necesidades sociales sin hacer ejercicio de la fuerza, aunque ésta sea monopolizada legítimamente. Aunque en los Estados existan una serie de mecanismos de limitación en el ejercicio del poder, la propia maquinaria gubernativa establece una serie de mecánicas de control, sanción y convicción ideológica que permite el mantenimiento de la estructura y estratificación existente (Fortes y Evans-Pritchard 1940: 12; Fried 1967: 235-236).

Otro de los elementos característicos y definitorios de un Estado como estructura política es el establecimiento de mecanismos sistemáticos frente a la fisión y secesión. En los modelos jefaturales antes descritos el aumento demográfico puede solventarse con escisiones y nuevas

formas de ocupación espacial con carácter autónomo. En los Estados, por el contrario, se establecen mecanismos y sistemas para evitar este tipo de fisión. Los aumentos demográficos se pueden afrontar con mecanismos de aumento productivo, por medio de implementación de infraestructuras o reorganización de los canales de trabajo. En caso de producirse una expansión territorial, es del propio Estado, que amplía su circunscripción espacial, con control sobre el proceso, en lugar de surgir nuevas unidades políticas. Esto es posible a partir de la estratificación administrativa, en forma, muchas veces, de una burocracia despersonalizada y especializada (Cohen R. 1978b: 35; Lewellen 2009: 61).

En aspectos económicos y materiales, los Estados tempranos suelen estar caracterizados por la producción agrícola, o en ocasiones pastoral o mixta, complementado con un sistema de intercambio o mercado y especialistas a tiempo completo, no todos ellos dedicados a tareas productivas (Claessen 1978: 541-542; Claessen 2014: 9-10). Este tipo de modelo productivo permite la generación de un excedente, que a su vez facilita el mantenimiento de los especialistas no partícipes de tales tareas. En el caso de los sistemas agrícolas, se pueden implementar infraestructuras, muchas veces hidráulicas, y modelos de explotación intensiva y sistematizada para incrementar los excedentes (Claessen 1978: 541-545). La centralización de dichos recursos para su posterior redistribución por parte de las autoridades estatales permite sostener a grandes cantidades de población, por lo que se tiende hacia modelos urbanos, en los que prolifera la especialización laboral (Claessen 1978: 540-541; Claessen y Skalník 1978a: 21). Además, los grupos soberanos gestores del excedente económico han de utilizar una parte para remunerar de manera sistemática y oficial los servicios prestados por los diferentes sectores subordinados. Además, pueden existir otra serie de pagos extraordinarios o regalos redistributivos a sectores específicos de población, como ejercicio legitimador del poder político (Claessen 1978: 564-565).

En estatales tardíos e industriales, los niveles de especialización y la tipología de las cadenas productivas pueden variar. No obstante, la estratificación política y especialización gubernativa a tiempo completo característica del Estado requerirá, en cualquier caso, de un sector de la población especializado en la producción de manera excedentaria, para el mantenimiento, como mínimo, de los especialistas administrativos.

Hasta aquí se ha presentado, sobre todo, un modelo de Estado en el que la estratificación político-administrativa presenta una cierta relación con la centralización de las estructuras de poder de una manera piramidal y homoárquica. No obstante, desde una perspectiva teórica conviene tener en cuenta la posibilidad de establecimiento de modelos estratificados de tipo heterárquico, en los que exista descentralización de los poderes y autoridades o bien exista una

centralización variable coyunturalmente, pero reglamentada. Esto puede producirse por la estratificación de estructuras heterárquicas y descentralizadas o bien por la descentralización de sistemas estratificados anteriormente homoárquicos.

Autores, como Kristian Kristiansen (1991: 19-20) consideran posible la existencia de sistemas estratificados, incluso a nivel político-administrativo y no solo socioeconómico, de una forma descentralizada. Se refiere a ciertos casos de comportamiento con origen en la Europa del Bronce y Hierro, con reminiscencias hasta el feudalismo medieval. Presenta sistemas totalmente estratificados, con una reglamentación y sistematización del acceso diferencial a recursos materiales y participación político-administrativa, pero de manera heterárquica, no centralizada. No obstante, apunta a las dificultades de mantenimiento de larga duración sin recurrir a una centralización formalizada de forma gradual.

Otro ejemplo de esta posibilidad teórica existe en el modelo de Estado contemporáneo identificado como Estado de derecho. Para la teoría de la división de poderes tiene una especial importancia el *Espíritu de las leyes*, de 1748, obra de Charles-Louis Secondat de Montesquieu (Libro XI, 6), influido a su vez por Polibio y su descripción de las instituciones romanas (Marquard 2012: 71; Torre 2009: 28-29). Desde esa obra en adelante, se ha asociado a los Estados de derecho la separación de las instituciones administrativas vinculadas a cada uno de los tres géneros del poder, legislativo, ejecutivo y judicial (Díaz 2010: 46-49; Fernández 2009: 170-174; Marquard 2012: 71; Torre 2009: 44), tal y como se ve reflejado, incluso, en diferentes textos constitucionales del Estado Español, como en 1812 (Título II, Capítulo III, Art. 15, 16 y 17) y 1978 (Título III, Capítulo I, Art. 66, Ap. 2; Título IV, Art. 97; Título VI, Art. 117, Ap.1-5), entre otros.

Cada uno de los tres ha de ser presentado en pie de igualdad con respecto a los otros dos, así como ninguno de los tres debe usurpar las competencias de los otros ni imponer su decisión sobre campo de acción ajeno (Díaz 2010: 48-49). Se trata, sobre todo, de un mecanismo de limitación de la concentración de los poderes y las autoridades. Esto permite que cada uno de ellos limite la actuación excesiva de los otros (Díaz 2010: 49; Pendás 2009: 214). En función de las responsabilidades y necesidades de cada situación social específica tendrá primacía uno u otro, con una división de carácter funcional. No obstante, por ser el legislativo aquel que sienta las bases estructurales y la ley, emanada de la voluntad del pueblo, se le presupone una cierta primacía a su producción, dado el imperio de la ley en este tipo de modelos estatales (Díaz 2010: 46; Fernández 2009: 182). No obstante, a nivel histórico y práctico, ha acostumbrado a producirse la preponderancia del poder ejecutivo (Pendás 2009: 214).

Con esto, se puede apreciar cómo se produce una clasificación de los diferentes sectores en el mismo nivel jerárquico, con competencias de ejercicio de su autoridad y poder en función del caso concreto y las necesidades de respuesta. Del mismo modo, se establecen y estratifican una serie de mecanismos internos que reglamentan las modificaciones en las propias estructuras políticas, así como el marco de acción de las mismas, generalmente a partir de las composiciones legislativas. De tal caso son ejemplos el Título X de la Constitución de 1812 y el mismo Título de la Constitución de 1978.

No obstante, siempre conviene tener en consideración que lo aquí presentado no es más que una clasificación teórica de los diferentes modelos estructurales posibles y nunca ha de entenderse como un proceso evolutivo unilineal. Los cambios sociales, sujetos a sus contextos históricos pueden producir el paso de un sistema estructural a otro, sin descartar el cambio hacia otro no correlativo acorde a la presentación aquí realizada. Quizás, sería más conveniente entender esta serie de conceptos teóricos y esquemas como una herramienta de orientación para la investigación, que permita una comunicación lo más exacta posible en la descripción de realidades no plenamente coincidentes con los modelos ideales.

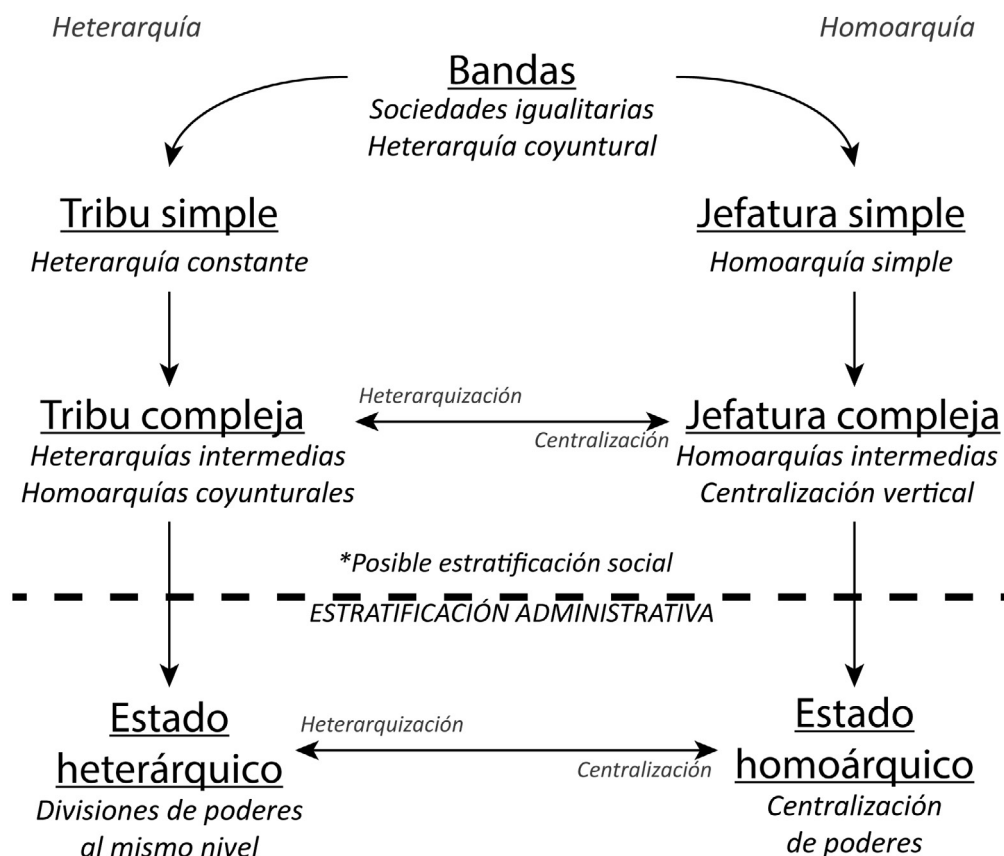


Figura 4: Propuesta de clasificación de los sistemas políticos (esquema del autor)

2.3.6. Diagrama biaxial: Jerarquización y centralización

En los estudios de politología es notablemente conocido un tipo específico de diagrama explicativo del espectro político conocido como *Gráfico de Nolan*. Consiste en un gráfico sustentado sobre dos ejes, opinión económica y opinión personal, cuya forma más conocida es la desarrollada por David Nolan en 1971. Se trata de una expansión de la percepción tradicional del panorama político con un solo eje de izquierdas-derechas, con lo que generaba una representación con cinco espacios políticos: conservadores, progresistas, libertarios, autoritarios y centristas (Durham 2017: 49).

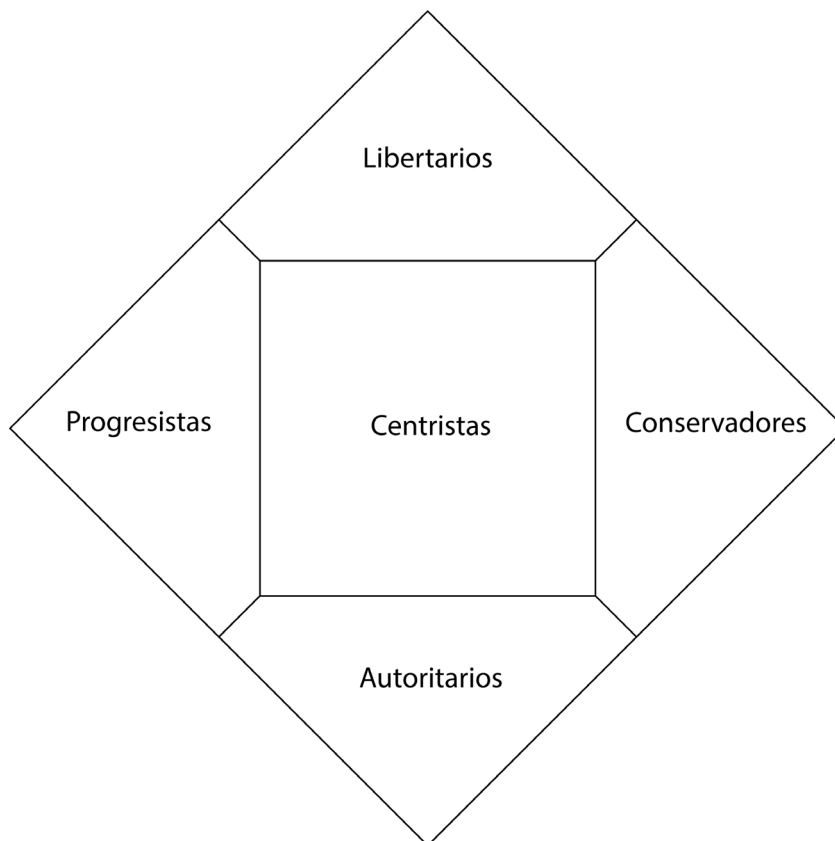


Figura 5: Gráfico de Nolan (Durham 2017: 49)

Sin embargo, aunque esta sea la fórmula más extendida, parece que la idea de dos ejes de pensamiento político complementarios apareció por primera vez en 1968, en el artículo “The Political Spectrum: A Bi-Dimensional Approach”, de Maurice C. Bryson y William R. McDill, en *The Rampant Journal of Individualist Thought* (Bryson y McDill 1968: 19-26; Durham 2017: 49). En este primer gráfico no se reservaba un espacio específico para el centro, más allá de la intersección de los dos ejes básicos. En los extremos del eje vertical representa el control gubernamental (estatismo-anarquismo), mientras que el horizontal indica la tendencia al igualitarismo o diferenciación social (izquierda-derecha) (Bryson y McDill 1968: 20-21).

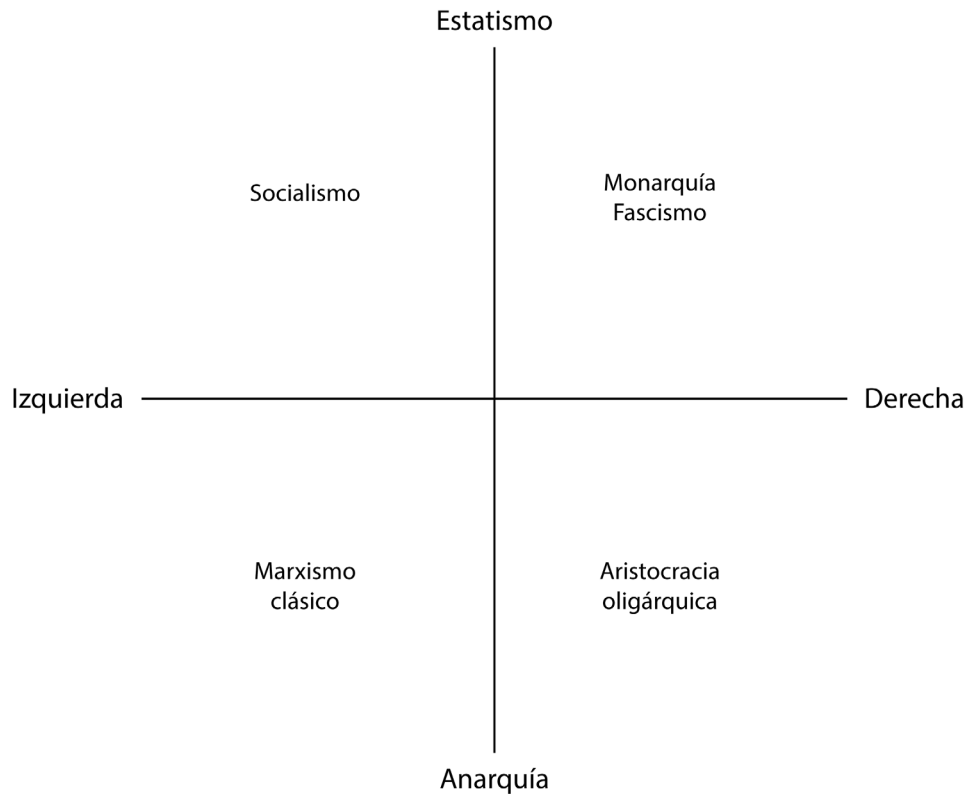


Figura 6: Gráfico bidimensional de Bryson y McDill (1968: 21)

Sin entrar a discutir las cuestiones específicas con respecto a la ubicación de las diferentes corrientes políticas e ideológicas contemporáneas en este gráfico, cabe destacar su valor como herramienta que facilita. Los propios Bryson y McDill lo presentan como tal, pues, enmarcando diferentes movimientos políticos en espacios relativamente amplios dentro de este gráfico, pues no se trata de una posición única y monolítica (Bryson y McDill 1968: 23-25).

Es precisamente esta idea de uso a modo de mapa localizador la que puede resultar especialmente importante para la disciplina antropológica y el sistema de clasificaciones aproximativas aquí presentado. Una vez incorporados los conceptos de heterarquía y homoarquía a los conceptos tradicionales, puede resultar más sencillo asimilar esta aproximación biaxial. En el eje de ordenadas se representa el nivel de jerarquización social, desde el igualitarismo a la estratificación infranqueable. Por otro lado, en el eje de abscisas se representa el nivel de descentralización político-administrativa, desde un modelo ideal totalmente heterárquico, hasta la homoarquía plena.

En cualquier caso, conviene tener en cuenta que se trata de una representación de supuestos máximos difícilmente alcanzables en casos prácticos. Se trata sobre todo de una herramienta que pueda facilitar la comunicación entre investigadores una vez ubicado un caso social en este marco de referencia. No obstante, la ordenación de los ejemplos dentro de este sistema de coordenadas no debería ser entendida nunca como un fin en sí mismo, sino como un

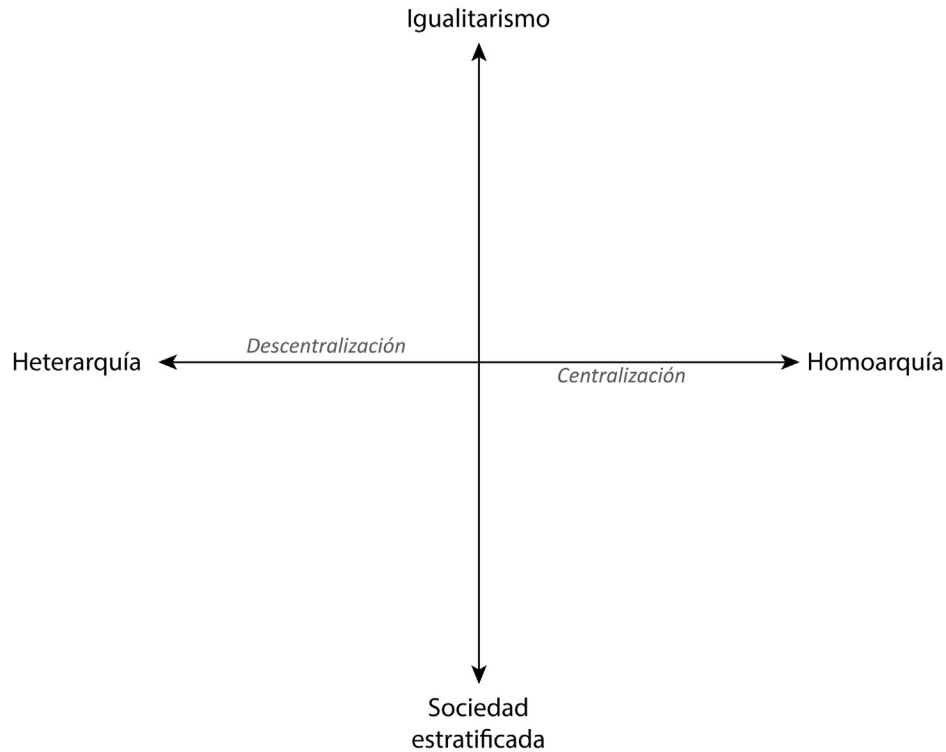


Figura 7: Propuesta de gráfico biaxial (esquema del autor)

medio para facilitar la comunicación y contextualización de quien se aproxime al caso de estudio. Se pueden ubicar, en función de sus características específicas, diferentes modelos sociales en este sistema, considerando las posibles movilidades dentro del mismo, por lo que podrían ocupar áreas en lugar de puntos concretos. Así se podría facilitar la puesta en común de diferentes casos y una mejor comprensión por parte del investigador.

A este diagrama se puede añadir, a modo de herramienta que facilite el posicionamiento de grupos sociales, una retícula compuesta por nuevos ejes paralelos, que, si bien complican demasiado su visionado y asimilación, pueden ayudar a la composición de diagramas simplificados. De esta manera se podrían añadir líneas perpendiculares al eje “igualitarismo-sociedad estratificada” que evidencien los límites de las sociedades igualitarias y por otro lado la presencia de estratificación administrativa. Por otro lado, dos líneas perpendiculares al eje “heterarquía-homoarquía”, podrán acotar, junto con el eje vertical, las diferentes variables, desde la plena heterarquía, con multicefalia equivalente y constante; hasta plena homoarquía con un liderazgo universonal incontestable. En niveles intermedios quedarían las heterarquías variables, con centralización coyuntural; o las homoarquías reguladas, que presentan una centralización evidente y constante, pueden ser sometidas a procesos reguladores. Con este sistema de cuadrícula los investigadores podrán identificar los espacios y tipos más habituales en su ámbito de trabajo para poder proceder a la representación del primer diagrama aquí presentado, más intuitivo y con mejores cualidades comunicativas.

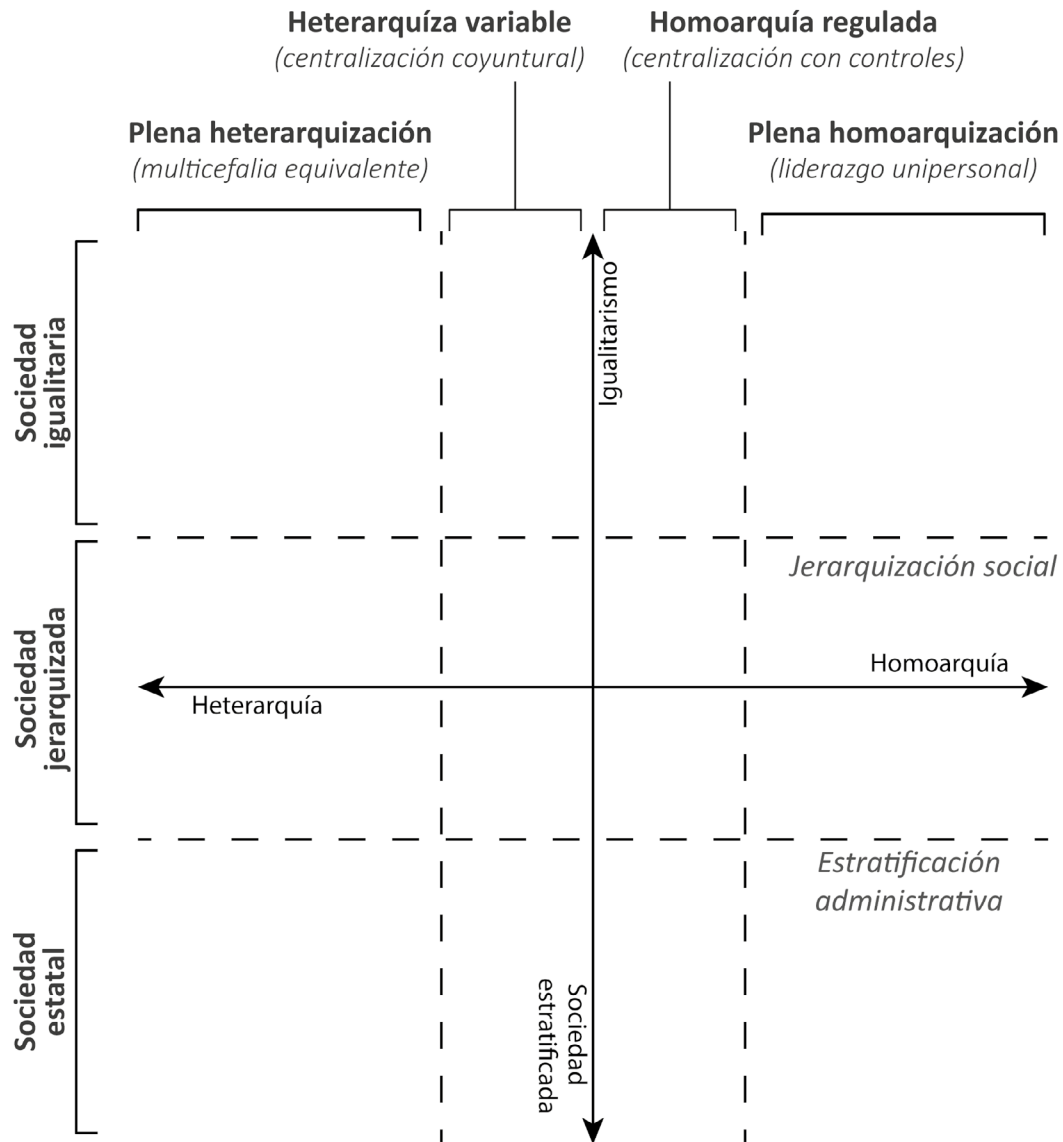


Figura 8: Propuesta de gráfico biaxial reticular (esquema del autor)

2.3.7. ¿Un origen del Estado?

No han sido pocas las publicaciones al respecto del origen del Estado, por lo que, aunque aquí no se aspire a resolver la cuestión de manera definitiva, sí se presentan las principales corrientes y teorías al respecto. Se trata de un tema que desde la antropología política sólo se puede trabajar en estrecha relación con la arqueología. La mayor comprensión de las dinámicas de centralización y estratificación del poder político en sociedades etnográficas no estatales puede facilitar el conocimiento respecto al origen de las desigualdades y el Estado. No obstante, no se debe asumir como una fase previa única, ya que habrá variaciones contextuales, más aún, si se considera que toda sociedad contemporánea etnografiada se encuentra en contacto con los modelos de estado capitalista occidental (Gledhill 1994: 31-39).

Quizás a esta relación interdisciplinar se debe el especial protagonismo que durante mucho tiempo tuvieron los postulados de tipo materialista, con una gran importancia en la arqueología de estados antiguos y tempranos. En cualquier caso, existen diferentes teorías y perspectivas al respecto que se han ido desarrollando y rebatiendo a lo largo del tiempo. Muchas veces se ha estudiado el origen del Estado como sinónimo de origen del gobierno e incluso la desigualdad, pues se consideraba esta estratificación como un elemento fundamental de la estatalidad (Khazanov 1978: 80). Tal y como ya se ha hecho referencia anteriormente, la desigualdad social y la jerarquización no supone *per se* la existencia del Estado, aunque su estudio puede ser complementario y de gran utilidad para conocer las dinámicas de estratificación político-administrativa.

Service identificaba dos grupos principales de teorías al respecto del surgimiento de los sistemas de gobierno complejos de tipo estatal: teorías del conflicto y teorías de la integración. Dentro de cada una de las dos vertientes principales se podían encontrar diversas ramificaciones y subtipos, de manera que se incluyeran prácticamente todos los postulados al respecto (Cohen R. 1978a: 5; Service 1978: 21-31).

Dentro de las teorías del conflicto se pueden encontrar sobre el individual, intersocial o intrasocial. En el primero de estos grupos, destacan aquellas enfocadas en torno al contrato social y posteriormente al darwinismo social. Hobbes, Locke y Rousseau asumían que la sociedad y el gobierno se originan a través del contrato y el acuerdo entre individuos en convivencia para resolver las tensiones de sus conflictos. En cualquier caso, estas teorías tradicionales sobre la naturaleza del comportamiento humano, no son válidas como análisis del origen del Estado a nivel histórico (Claessen y Skalnik 1978/a: 5-6; Service 1978: 21).

Por otro lado, las ideas del darwinismo social, que pueden tomar diferentes formas, en general toman como punto central que la competencia entre individuos genera la construcción de sistemas sociales jerarquizados y complejos. La aplicación de las nociones de selección natural al espacio económico, político y social explica las dinámicas de progreso social en las que prevalecen y prosperan los individuos más indicados, lo que da lugar a un sistema estratificado de gobierno (Service 1978: 21-22).

Las teorías que se centran en conflictos intersociales suelen tener una cierta influencia del darwinismo social, que, en lugar de aplicarse a individuos concretos, se aplica a sociedades enteras. Esto lleva a teorías de conquista y de selección darwinista, sobre la lógica del gobierno de los vencedores cuando se produce un conflicto entre dos grupos sociales. En general se trata de modelos explicativos vinculados a sociedades con una gran centralización

y jerarquización social, en los que, por otro lado, se suele admitir la dominación ante una amenaza externa, de manera que se permite la centralización del poder militar. Generalmente la élite impuesta por conquista se presenta como el garante de la seguridad por manifestarse como la parte más fuerte de la sociedad, aunque esta segunda parte se aproxima más a las teorías de integración (Claessen y Skalník 1978b: 626-627; Claessen y Van de Velde 1987: 5; Krausz 2016: 305; Lewellen 2009: 91; Service 1978: 23-25; Wright 1978: 51). En cualquier caso, esto no resuelve los orígenes del gobierno más allá de la conquista concreta, pues pueden existir formas estructuración jerarquizada e incluso estatal en una de las partes, que simplemente se expande o imita en otros contextos de estatalidad secundaria. También hay que considerar que el Estado no tiene porqué surgir de la dominación de un modelo cultural sobre otro, sino que puede desarrollarse por la implementación de elementos de ambas partes (Pauketat 2007: 57).

Por otro lado, las teorías de conflictos intrasociales se centran en el surgimiento de las desigualdades y formas de gobierno a nivel interno. Ya en la obra de Morgan se presentaba la posibilidad de sociedades prehistóricas igualitarias en las que el aumento progresivo de la productividad y acumulación de recursos generase desigualdades y competencia por la propiedad privada. Esta noción es presentada por las corrientes materialistas y marxistas con la lucha de clases como motor histórico. La concentración de poder económico y, por ello, político, en un sector de la población, viene de la mano de la consolidación de estructuras de gobierno y finalmente el Estado, para mantener las desigualdades existentes (Claessen y Skalník 1978a: 15; Cohen R. 1978b: 33; Gledhill 1994: 30; Khazanov 1978: 81; Lewellen 2009: 86; Service 1978: 25-27; Wright 1978: 50).

Esta ha sido una de las teorías más populares y con mayor aceptación, aunque muchas veces matizada, como es el caso de la teoría de lucha de grupos de parentesco, en la que se trata de corregir el posible exceso de simplicidad materialista. Se considera que la institucionalización de grupos de parentesco y competencia entre ellos, con un acceso a recursos específicos, formaría las primeras redes administrativas que limitarían de manera sistemática el acceso a los excedentes económicos de manera diferenciada. Así, los grupos familiares extensos serían el primer elemento generador de administraciones urbanas y estatales, en paralelo al desarrollo de las desigualdades económicas (Service 1978: 25-27).

En general, en estas vertientes en las que el materialismo ha tenido mucho calado, ha habido bastante tendencia a centrarse en modelos de explotación económica de tipo agrícola como origen de estas desigualdades, incluso teorías al respecto de las infraestructuras hídricas, como

se verá más adelante. Sin embargo, no parece demasiado acertado, ya que existen diferentes modelos económicos que pueden permitir el surgimiento de desigualdades sustentadas en la capacidad de conservación de excedentes, fundamentales para el mantenimiento de un estrato político-administrativo (Claessen y Skalník 1978/a: 15; Khazanov 1978: 80; Testart 1982: 39-40).

Por otro lado, están las teorías de la integración, con dos vertientes fundamentales, la de la circunscripción y la de los beneficios organizativos, cada una con sus diferentes subtipos. En el primero de estos dos bloques se suele enfatizar la influencia que tiene el entorno para contrarrestar la desintegración social centrífuga de manera que los posibles disidentes prefieran mantener su posición social integrada por encima de las alternativas.

La circunscripción geográfica, cuyo principal valedor es Robert Carneiro, enfatiza en la importancia de las barreras ambientales en la formación de los Estados. Se trata de casos en los que un lugar de abundancia o bienestar relativos se encuentran rodeados de zonas inhóspitas o pobres. De esta manera, en momentos de presión demográfica la población no puede simplemente migrar. La circunscripción de la tierra productiva a un sector poblacional genera una preeminencia, que suele consolidarse por vía del control militar y/o administrativo. La necesidad de aumento de la productividad, con uso de infraestructuras o recursos específicos gestionados por la autoridad estratificada da lugar al control estatal del territorio y la población (Carneiro 1970: 734-738; Carneiro 2012: 10; Claessen y Skalník 1978a: 13; Service 1978: 27-29). Se trata de una idea perfectamente compatible con las tesis que presentan la lucha de clases como motor histórico, aunque especifique el origen de un primer nivel de desigualdad. Se puede entender de una manera multicausal en la que diferentes factores en juego son los que dan lugar, a través de su relación, al surgimiento del Estado (Carneiro 2012: 6; Claessen y Skalník 1978a: 15; Cohen R. 1978b: 33; Gledhill 1994: 30; Khazanov 1978: 81; Lewellen 2009: 86; Service 1978: 25-27). También se puede entender que estas condiciones son un acelerador del surgimiento de estructuras estratificadas, pero no necesariamente ha de tratarse de un iniciador del proceso, por lo que cada contexto debe ser estudiado en su especificidad (Carneiro 2012: 12).

En segundo lugar, se puede encontrar la circunscripción militar, pues a veces, las limitaciones territoriales de fronteras se deben a la amenaza bélica por parte de otros grupos sociales y no por motivos ambientales. En ese sentido, el gobierno se manifiesta como garante de la protección y seguridad territorial y por ello poblacional. Esto puede permitir la consolidación y estratificación de una élite de tipo militar que asume el control territorial y de los recursos (Claessen y Skalník 1978a: 14; 1978b: 626-627; Service 1978: 27-28). Pueden

existir dos tipos de defensa, contra una amenaza de la misma entidad y comportamiento similar, o contra colectivos de diferente cualidad, como puede ser la oposición entre dos Estados sedentarios y agrícolas o entre un Estado sedentario frente a un grupo de población nómada, respectivamente (Service 1978: 27-28).

Estas dos teorías no tienen por qué ser excluyentes y en muchos casos se retroalimentan y relacionan entre sí, así como pueden ser compatibles con las teorías de los beneficios organizativos, en las cuales existe un consenso y aceptación de beneficios colectivos (Service 1978: 29-31; Wright 1978: 49-50), a modo de legitimación sustantiva y racional de las formas de gobierno.

La primera de ellas es la teoría de la redistribución de recursos naturales y personas en el circuito de producción y consumo. Supone que solo una compleja maquinaria administrativa puede favorecer y aumentar la especialización y explotación de zonas ecológicas diversificadas en un contexto en el que el incremento demográfico requiere de un aumento productivo. De este modo, los recursos pueden ser redistribuidos en amplios sectores de población por parte de las élites, que lo gestionan a cambio de hacer uso predilecto de ellos. De esta manera, toda infraestructura que facilite la comunicación y el transporte es fundamental (Claessen 2014: 30-31; Claessen y Skalník 1978b: 625-628; Lewellen 2009: 91; Service 1978: 29-31; Service 1984: 25-26).

La organización bélica, además de ofrecer una serie de beneficios materiales derivados de las victorias, así como garantizar la seguridad, funciona también como un elemento de integración social identitaria, por la identificación de la comunidad como oposición al enemigo externo. De estas maneras, el gobierno o autoridad al cargo de estas actividades obtiene crédito de actuación política y prestigio (Service 1978: 29-31), con una suerte de legitimación carismática además de los elementos racionales y sustantivos asociados a la defensa comunitaria.

En tercer lugar, entre los posibles beneficios organizativos, se suelen presentar las obras públicas. Se trata de construcciones religiosas o seculares. Las primeras generalmente de carácter templario o funerario. Las segundas, muchas veces asociadas a infraestructuras hidráulicas y de irrigación, claves en la integración material y productiva de sus participantes en los lugares donde se desarrollan, tanto por la participación colectiva en su construcción, como en su uso. Muchas veces su proceso constructivo y su mantenimiento legitiman al gobierno, por ser la entidad coordinadora y reguladora, así como integra a las poblaciones bajo su mando (Service 1978: 29-31).

Karl A. Wittfogel fue el principal valedor de las teorías de la irrigación y las infraestructuras hidráulicas como origen del Estado (Carneiro 2012: 8-9; Claessen y Skalník 1978a: 11 Wittfogel 1966: 41). Considera que este tipo de proyectos implican una división específica del trabajo, la intensificación del cultivo y la cooperación a gran escala. La necesidad de esos elementos hace que sea necesaria, a su juicio, una organización compleja y eficiente de la gestión estructural. Esto lleva a la consolidación de ciertos liderazgos hidráulicos y políticos de manera sistemática y estratificada. Considera que en Estados originarios prima el aspecto agrícola por su carácter productivo asociado a la subsistencia, aunque posteriormente se pueden desarrollar otro tipo de prácticas hídricas destinadas a la comunicación y abastecimiento, como canales y puertos, así como usos defensivos, como fosos; o lúdicos, como termas (Wittfogel 1966: 45-62).

No obstante, no siempre tiene que existir este tipo de economía de explotación hidráulica intensiva para el surgimiento del Estado (Claessen y Skalník 1978/a: 11). Además, también se pueden llegar a producir infraestructuras de notable complejidad en contextos sociales de alta integración sin necesidad específica de una centralización gubernativa (Service 1978: 29-31). Quizás por ello sea más conveniente entender la presencia de grandes construcciones hidráulicas como parte de las posibles infraestructuras de uso colectivo que pueden integrar espacios de población bajo la misma circunscripción de un gobierno. En cualquier caso, aunque se trata de un importante factor de estructuración social a tener en cuenta, no necesariamente da origen al Estado, como tampoco emana exclusivamente de él, aunque pueda ser utilizado como elemento legitimador.

En cualquier caso, no parece demasiado acertado tratar de identificar un único origen del Estado como estructura y menos entenderlo como un cambio drástico. Cada Estado se desarrolla en su contexto específico y puede mantener una serie de rasgos de los sistemas previos, además de tratarse de un proceso de cambio lento y duradero (Pauketat 2007: 56). Prácticamente ninguna teoría moderna es unicausal, aunque algunas prioricen la importancia de un factor concreto. Esto ha dado lugar a una concepción sintética de las diferentes teorías, de manera que el origen del Estado solo se puede entender de una forma multicausal en la que diferentes elementos propiciatorios se relacionan entre sí como detonantes y legitimadores del cambio sistémico y la consolidación de un estrato político-administrativo (Claessen y Van De Velde 1987: 5; Wright 1978: 51). Pero a su vez se puede entender la multicausalidad como la posibilidad de que diferentes causas individuales o conjuntos de ellas se manifiesten en diversos contextos y den lugar al surgimiento del Estado de varias maneras (Carneiro 2012: 6-7).

Este tipo de posiciones teóricas sintéticas y de sistemas, además de tener en consideración la posibilidad de causas variadas, incluye mecanismos de retroalimentación, ya sea negativa, para reducir los cambios y mantener el equilibrio; o positiva, que aumente y genere cambios para adaptarse a nuevas situaciones. De este modo, se entienden las estructuras sociales como entes dinámicos en constante reajuste, para hacer frente a los pequeños cambios o modificaciones del medio físico y social. Se producen cambios sociales derivados de las respuestas adaptativas, que a su vez pueden generar otra serie de procesos de cambio. En cualquier caso, conviene dar más importancia a los procesos que a los factores en sí mismos, así como abordar cada caso de estudio específico con las condiciones acordes a su contexto (Lewellen 2009: 86-88).

2.3.8. *¿La Sociedad contra el Estado?*

En 1974 se publicaba uno de los principales libros de compilación de obra de Pierre Clastres, *La sociedad contra el Estado*. En sus diferentes capítulos se evidenciaba cómo la antropología más clásica había identificado tradicionalmente a las sociedades primitivas como sociedades sin Estado. De esta manera el ser específico de este tipo de sociedades era una ausencia, la de un órgano de poder político separado, especializado, estratificado (Clastres 1981: 111-112; Clastres 2014: 201). Esto, acompañado de la visión unilineal de la historia de los primeros evolucionistas, suponía un juicio de valor que limitaba las aspiraciones analíticas de la propia antropología, al partir de apriorismos jerarquizantes sobre la cualidad de los tipos sociales (Clastres 2014: 201). Se plantea que las sociedades no estatales deben ser entendidas en todo momento como sociedades completas y adultas, cuyo análisis debía hacerse en su contexto sin ideas de evolución unívoca preconcebidas, pues, así como no todos los Estados son iguales, tampoco las sociedades “primitivas” (Clastres 1981: 115).

Esas críticas a la unilinealidad ya habían ido apareciendo y se había corregido desde las propias corrientes evolucionistas, tal y como se ha presentado antes. Sin embargo, Clastres añade que las estructuras políticas de las sociedades previas a la presencia histórica y/o asimilación del Estado, se oponen a la disgregación y especialización del poder político en un aparato estratificado, así como a la aparición de figuras de autoridad (Clastres 1981: 114-116; Clastres 2014: 218). La sociedad en su conjunto detenta y distribuye los poderes políticos a través de sus diferentes espacios de actuación. Todo acto social es, de esto modo, un acto político (Clastres 1981: 112). Se establecen con ello una serie de mecanismos de mantenimiento del reparto de poderes de forma no segregada y sectorial (Clastres 2014: 115). La propia estructura social funciona como un elemento estructurante en el mantenimiento de sus dinámicas y equilibrios internos (Bourdieu 2001: 89).

Clastres postula que toda sociedad primitiva es guerrera, pues la guerra es el mayor obstáculo para la generación de una estratificación perpetua de tipo Estatal (Clastres 2014: 219), aunque como se ha presentado antes, también podría ser precisamente uno de los argumentos de origen del Estado (Claessen y Skalník 1978b: 626-627; Claessen y Van de Velde 1987: 5; Lewellen 2009: 91; Service 1978: 23-25; Wright 1978: 51). No obstante, los estudios etnográficos de este autor, evidencian cómo, en ocasiones, la guerra puede ser uno de los elementos de limitación del surgimiento de autoridades, ya que limita la permanencia en una posición social y su transmisión. Esto puede deberse a la necesidad de una escalada bélica de reconocimiento o ascenso constante o por la propia peligrosidad del puesto asociado al conflicto constante (Clastres 1981: 200-203 y 243). Sin embargo, en caso de que la resolución de un conflicto específico se priorice por encima de otros parámetros sociales, pueden reconocerse las autoridades coyunturales como sistemáticas de manera socialmente tolerable. Esto llevaría a producirse el efecto contrario y consolidar la jerarquización, de forma similar a lo presentado en las teorías de integración por beneficios organizativos (Service 1978: 29-31).

Esto se vincula directamente a la obra de Sahlins y su percepción de los “estados de guerra” presentada anteriormente, como contrapunto a los “estados por la paz”. Solo en los contextos en los que se entienda la posibilidad de conflicto como algo constante y tolerable se puede presentar la guerra como un mecanismo de control social de consolidación de autoridades. Por su parte, en los contextos en los que se priorice “la paz”, se pueden producir fenómenos de concentración y estratificación del poder militar (Sahlins 1972: 16-17).

En sociedades guerreras, como iroqueses y hurones en Norteamérica y abipones en el Chaco, el guerrero debe mantener una escalada de prestigio personal sostenida para mantener su posición de guerrero o jefe. Como se ha dicho, el jefe de estas sociedades está circunscrito a la práctica bélica y las condiciones de la misma le impiden ejercer una dominación sistemática (Clastres 1981: 229-232). En resumen, podrá ser jefe guerrero mientras actúe como tal, de manera coyuntural, y eso mismo limita su consolidación como autoridad de legitimidad sustantiva. La necesidad de satisfacer las aspiraciones sociales para obtener el prestigio que le da acceso a una posición social hace que sea muy difícil la consolidación de una jerarquía dominadora y estratificada.

Por la posibilidad de variables aquí presentadas, no resulta tan importante identificar un mecanismo específico de suspensión del Estado y la autoridad, como la búsqueda social de mecanismos acordes a su propio contexto. La religión suele tener un papel importante en toda sociedad, como elemento de relación con sus “leyes”. Puede tener como misión la transmisión de los diferentes códigos de comportamiento, de modo que la sociedad encuentra

sus propios fundamentos fuera de sí misma. Se trata sin duda de un elemento estructurante cuya participación puede fomentar la consolidación de estructuras igualitarias o jerárquicas en función de su contexto. Sin embargo, no conviene observarlo meramente como una superestructura, sino como una parte más del entramado social, que debería leerse como un hecho total (Clastres 1981: 159).

La noción de “jefe sin poder” fue popularizada por Clastres al respecto de las sociedades indígenas americanas (Testart 2005: 93), aunque quizás fuese más acertado referirse a ellos como “jefes sin autoridad” (Crumley 2003: 137; Service 1984: 29-30). Aunque en los casos etnográfico prioriza el carácter guerrero de los jefes amerindios, se puede aplicar el mismo análisis a otros contextos y tipos de liderazgo. En algunas sociedades la posibilidad de acción de los sujetos de liderazgo se encuentra limitada por el carácter temporal o coyuntural de los cargos. No existe una autoridad constante de dirección o represión, sino que se trata de una posibilidad de actuación mediada por el consenso social. Este jefe o líder tiene grandes responsabilidades funcionales, como la representación del grupo en actividades intersociales, pero sin autoridad, aunque su palabra y opinión moral suele ser reconocida (Testart 2005: 93-99).

Estas nociones clastrianas resultan sumamente interesantes para todo estudio político en contextos no estatales. Sin embargo, no se debe a que estas sociedades sin Estado, por el hecho de serlo, establezcan mecanismos conscientes o inconscientes de negación de la estratificación y la estatalidad. Sino que toda sociedad, al componer en sí misma su propia estructura estructurante acorde a sus características, busca el mantenimiento, salvo casos puntuales, de su integridad y composición. De esta manera, las sociedades igualitarias tienden al mantenimiento de dicha cualidad y negación de las jerarquizaciones y estratificaciones, así como el Estado establece mecanismos de control y reducción de fisiones y atomizaciones.

3. Lo religioso: el cometido de los especialistas

3.1. El estudio de las religiones: Estado de la cuestión

La religión es uno de los objetos de estudio más habituales y llamativos para las disciplinas humanísticas y sociales, por ser una de las manifestaciones culturales de mayor recorrido e influencia para el ser humano. Existen diferentes metodologías para abordar el estudio de las religiones, pues su polifacetismo exige una aproximación desde frentes complementarios si se quiere entender el sentido del fenómeno religioso para individuos y colectivos (Duch 2001: 24-25).

La Antropología, como ciencia que estudia al ser humano, plantea en numerosas ocasiones el análisis de la religión desde una perspectiva funcional e histórica de la misma. Tradicionalmente no se ha preguntado tanto sobre el hecho religioso en sí, como sobre los posibles orígenes de los fenómenos que se han tenido como tales, por lo que existió una notable tendencia hacia el estudio de las sociedades catalogadas como “primitivas”. Esto se debe en gran medida a las nociones de diferenciación entre lo “primitivo” y lo “occidental” por parte de los académicos evolucionistas (Rubio 1988: 11-12). Desde una perspectiva etnoarqueológica, este análisis de modelos culturales no occidentales puede ayudar a establecer ciertas bases estructurales y funcionales con notable lógica. No obstante, todo hecho religioso, como hecho histórico, debe ser analizado en su contexto para que pueda ser correctamente comprendido.

También hay que tener en consideración, que inicialmente en la antropología existió la tendencia a asociar la religión con la moral. No obstante, conviene ampliar los campos de influencia y atender a su relación con diferentes sistemas y subsistemas. Además, desde el punto de vista del investigador, se debe tener siempre una disposición crítica, aunque se pueda desarrollar cierta simpatía o afinidad con lo estudiado, sea por aspectos morales, históricos o identitarios (Duch 2001: 30-31).

3.1.1. Racionalismo y evolucionismo en el estudio de las religiones

Ya durante el siglo XVIII, autores ilustrados como Denis Diderot (1713-1784), comienzan a centrar su atención en la religión, ya sea popular u oficial, como es el caso de *La Religiosa*, obra pionera en este sentido (Apalategui 2003: 469). Se trata de una novela en la que se hace una crítica a los sistemas de las instituciones eclesiásticas de su tiempo y se tratan de revelar las contradicciones y falsedades de las misas (Diderot 1977: 25-29).

El racionalismo aplicado al estudio de la religión durante el siglo XIX trabaja desde la idea de que el humano primitivo, desde una perspectiva casi empírica, había llegado a conclusiones erróneas en su conceptualización de la realidad (Valverdú 2008: 46). Las metodologías de carácter histórico se pueden dividir entre las que presentan una tendencia general y lineal de “historias”, de manera positiva y cuantitativa; y las exposiciones monográficas centradas en un fenómeno religioso concreto. Las primeras suelen tener un carácter global, generalista y en ocasiones poco sistemático (Duch 2001: 33). Las preguntas “cómo” y “por qué” las religiones habían surgido y cambiado son centrales en los estudios sociológicos de la religión, incluso a día de hoy siguen teniendo notable protagonismo. Las primeras explicaciones ponen especial atención en la evolución de las formas religiosas, aunque actualmente estén desacreditadas y superadas por su condición eurocéntrica, progresivista y teleológica (Abrutyn 2013: 3).

Numa Denis Fustel de Coulanges (1830-1889) observa en su obra la estrecha relación entre la estructura religiosa y las estructuras sociales, precedente fundamental para Emile Durkheim, del cual fue profesor. No busca el origen último de la religión, aunque apunta a la muerte como una forma de cambio de estado y posición en la vida (Fustel de Coulanges 1984: 34 y 39-46; Salazar 2014: 50-51; Valverdú 2008: 49). Por su parte, Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye (1848-1920) publica en 1887 su *Manual de historia de las religiones*, primero con carácter fenomenológico y después, en la segunda edición de 1897, con un desarrollo más historicista (Chantepie de la Saussaye 1921: 4-6; Duch 2001: 33). Asume las dificultades en el establecimiento de un sistema clasificatorio y opta por un sistema de diferenciación geográfica y cultural. Analiza cada uno de los grupos culturales por separado y recoge los rasgos que considera principales de su comportamiento religioso, lo que da lugar a una obra de comparación y compilación con un contenido amplio y generalista (Chantepie de la Saussaye 1921: 4-6).

Por otro lado, William Robertson Smith (1846-1894), centrado en el mundo semítico, considera el totemismo como la primera forma de religión, estrechamente ligada a las estructuras exogámicas de las clases en las sociedades tribales. Los animales totémicos de los clanes marcan las relaciones de parentesco. Los actos rituales y oferentes tienen, para Smith, un carácter fundamentalmente social y comunitario, de participación colectiva en la alianza con su respectivo tótem (Salazar 2014: 50-51; Smith 1995: 45-47 y 77-80; Valverdú 2008: 51-52). Plantea que las estructuras políticas y religiosas responden a un mismo conjunto de costumbres sociales. Las creencias se adquieren como parte de un colectivo social que desarrolla una percepción del mundo y de la moral. La religión es un elemento de establecimiento de vínculos, no solo con lo sobrenatural, sino entre los propios practicantes

(Martí 2003/a: 30-31). Estos autores, sientan las bases de sus respectivos campos de estudio y sirvieron de punto de partida para numerosos investigadores y obras compiladoras de historia de las religiones.

La influencia del evolucionismo darwinista en el siglo XIX fue tal que alcanzó las disciplinas humanísticas y sociales, como en el caso de Herbert Spencer (1820-1903) en sus estudios al respecto de diversas instituciones sociales y su evolución, con una perspectiva organicista y planteamientos generalistas (Duch 2001: 36-37; H. Spencer 1963: 3-14 y 48-51). Propone que el origen de la religión se encuentra en el culto a los antepasados, **manismo**, derivado del temor a la muerte y los sueños con difuntos. Analiza la religión como una cuestión sociológica (Apalategui 2003: 469; Duch 2001: 89-90; Martí 2003/a: 24-26; Salazar 2014: 30-33).

Por su parte, Edward Burnet Tylor (1832-1917), uno de los padres de la antropología cultural, demuestra especial interés en el conocimiento de las culturas primitivas originarias y considera necesaria la búsqueda de la génesis religiosa en las prácticas sacrificiales y culturales, así como en los intentos del hombre primitivo de dar explicación a la naturaleza. El **animismo**, pensamiento cosmológico según el cual todos los seres existentes tienen o pueden tener un “alma”, una personalidad y/o capacidad de toma de decisiones; es para este autor, la base de la religión, surgida de la racionalidad lógica, aunque errada por la falta de conocimiento (Duch 2001: 36-37 y 89-90; Marett 2015: 6-7; Martí 2003/a: 24-26; Rubio 1988: 18-19; Tylor 1977: 261-262 y 272-275; 1981: 27-28; ; Wallace 1966: 6-7). Aunque se mantiene acorde con las nociones evolucionistas de Spencer, considera que la experiencia del sueño es lo que llevó al ser humano a establecer una noción de dualidad cuerpo-alma en los humanos. Después se extrapola a los diferentes seres del entorno, incluso entendiendo algunos de ellos como espíritus y dioses (Apalategui 2003: 469; Freud 1968: 102-103; Kottak 2010: 234; Pettazzoni 1954: 3; Rubio 1988: 18-19; Salazar 2014: 30-33; Tylor 1981: 30-31 y 309-310).

La influencia de estos fue notable en James George Frazer (1854-1941), autor de *La rama dorada*, publicada en dos volúmenes en 1890, obra especialmente relevante para los estudios sobre religión y magia, con nociones mayoritariamente aceptadas en su tiempo (Duch 2011: 27). En ella se establecen tres fases de evolución del pensamiento y la cognición humana: mágica, religiosa y científica. De esta manera, las tres se entendían como maneras de explicación de acontecimientos de difícil comprensión (Duch 2001: 36-37 y 90-91; Frazer 1944: 74-79; Morris 2009: 12; Rubio 1988: 20-22; Valverdú 2008: 47-48; Salazar 2014: 33-37).

Frazer no desarrolló un pensamiento espacialmente novedoso, pero trató de presentar de manera ordenada, sistemática y compiladora los postulados de autores anteriores. Impulsó el método comparativo, mediante la puesta en común de diversas informaciones etnográficas para encontrar leyes y patrones evolutivos en el comportamiento humano (Duch 2001: 47; Salazar 2014: 33-37). Esta comparación le permitió desarrollar un cuerpo teórico al respecto del funcionamiento de los pensamientos precientíficos, aunque con asunción directa de las perspectivas evolucionistas expuestas anteriormente en algunos aspectos, lo que alejaba su teoría de la realidad etnográfica (Duch 2001: 47). De esta manera desarrolló la “ley de la simpatía”, que consideraba propia de numerosas sociedades con pensamiento mágico, según la cual, cosas semejantes o que han mantenido contacto, se influyen mutuamente, con lo que denominó “ley de la semejanza” y “ley del contacto o contagio” respectivamente (Frazer 1944: 34; Rubio 1988: 20-22).

Estos fundamentos básicos fueron los que le llevaron a presentar la magia como algo diferenciado de la religión, aunque ambas como estados precientíficos de la racionalidad humana. La magia debía permitir la modificación directa de la naturaleza, pero, al contrario que la ciencia, sustentada sobre supuestos falsos. Sin embargo, la falta de funcionamiento estable y controlado debió de llevar, según Frazer, a pensar en la existencia de seres externos capaces de intervenir en favor o en contra de los deseos humanos, lo que debió de dar lugar al nacimiento del pensamiento religioso. Así, se asumió la limitación del poder humano y su capacidad mágica y se conceptualizaron otros seres con mayores capacidades. Por ello, para alcanzar la modificación de la naturaleza no servía simplemente la acción directa, sino que se debía propiciar la voluntad favorable de dichos seres, lo que hizo pasar del sortilegio a la oración, de la magia a la religión (Duch 2001: 90-91; Frazer 1944: 75-77; Malinowski 1982: 15-16; Rubio 1988: 20-22; Valverdú 2008: 47-48; Salazar 2014: 33-37). La religión busca la conciliación con las fuerzas ocultas, mientras que la magia trata de obligarlas para uso propio, sean fuerzas impersonales o personales, pues responden a leyes o principios invariables (Apalategui 2003: 469; Frazer 1944: 78).

En el marco de la mitología comparada, con enfoque principalmente filológico, destaca Friedrich Max Müller (1823-1900), una de las grandes figuras del estudio de las religiones, cuya labor ya se reconocía en la segunda edición de la obra de Chantepie de la Saussaye de 1897 (Chantepie de la Saussaye 1921: 1-3; Duch 2001: 44-46; Evans-Pritchard 1991: 42; Martí 2003/b: 279). Plantea una teoría que en ocasiones ha sido encuadrada como naturalista, pues, desde el racionalismo, considera que las primeras creencias religiosas surgen de la contemplación de fenómenos naturales extraordinarios, difíciles de explicar en su respectivo contexto. La incapacidad de comprensión de estos fenómenos u objetos, algunos perceptibles

pero intangibles, es lo que lleva a una identificación, sin conceptualización, de lo infinito, asociado a representaciones o símbolos. Estos acaban por divinizarse, lo que da lugar a una percepción equivocada de la realidad (Salazar 2014: 27-30). Para Müller, lo primero es asignar un nombre a los elementos naturales, después se pierde la asociación significante-significado, lo que acaba en una personificación del significante y la construcción de un relato mítico en torno a él, el paso de *nomina a numina* (Evans-Pritchard 1991: 43-45; Martí 2003/b: 279; Müller 1988: 67-68). Su análisis se centra sobre todo en la lingüística, más concretamente en la etimología, y el análisis de los mitos. No obstante, aunque fundamental y enormemente influyente, presenta ciertas limitaciones, pues este análisis literario no satisface todas las necesidades del estudio del fenómeno religioso. Del mismo modo, algunas comparaciones lingüísticas solo pueden tener sentido en culturas y lenguas relacionadas (Duch 2001: 44-46).

Andrew Lang (1844-1912) participa de un evolucionismo moderado que se niega a reconocer el origen de los dioses en los espíritus. Afirma que el monoteísmo creacionista era la primera religión, anterior a los pensamientos animistas que con el tiempo da lugar a los politeísmos. Considera que los pueblos catalogados como primitivos tienen una noción de creación ex nihilo ejecutada por un ser superior (Duch 2001: 90-91; Lang 2016: 201-211; Rubio 1988: 22).

Estas perspectivas evolucionistas suelen considerarse además intelectualistas, pues se centran en la función de la religión y la magia como elementos de explicación cosmológica a falta de un método científico (Martí 2003/a: 37; Morris 2009: 12; Salazar 2014: 23). Han sido criticadas por su carácter eminentemente especulativo; al fin y al cabo, si se plantea el estudio del origen del pensamiento religioso de una manera historicista, solo cabe la especulación ante la falta de otras evidencias, dadas las limitaciones de las disciplinas humanísticas para tratar fenómenos prehistóricos sin registro arqueológico evidente. Por ello, poco a poco esta tendencia toma una posición secundaria en los estudios de comprensión de la religión (Salazar 2014: 38-39).

3.1.2. La tendencia hacia enfoques sociológicos

La influencia de los estudios sociológicos es notable desde la segunda mitad del siglo XIX en las formas de afrontar el estudio de las religiones. Aunque existen numerosas vertientes y perspectivas, en general se aprecia un creciente interés por la comprensión de las estructuras sociales. La religión, como elemento social integrado, debe entenderse y estudiarse siempre en su contexto, teniendo en consideración las relaciones materiales, simbólicas y funcionales que lo rodean. Aunque se puede criticar la dificultad para captar diferentes elementos de

las prácticas religiosas, como la intensidad de la vivencia en sí misma, presenta un carácter más científico y sistemático que puede facilitar la comprensión de la religión como hecho histórico y social (Morris 2009: 16-18).

Max Weber (1922-1964) ofrece una visión historicista de las religiones y su desarrollo, con algunas aspiraciones empíricas. Prioriza su papel social como elemento comunitario por encima de la esencia de lo sagrado (Weber 1969: 328). Desde una perspectiva racionalista, con ciertos elementos evolucionistas y jerarquizadores de talante etnocéntrico, la considera el primer paso de desencantamiento del mundo desde la magia a la racionalidad (Abrutyn 2013: 3-4; Salazar 2014: 88-90). Para él, el pensamiento mágico suponía la creencia en la constante materialidad de espíritus y demonios, como agentes inmanentes del mundo. La religión introduce el simbolismo, de manera que los objetos sagrados no son los espíritus, sino su manifestación. Así, los espíritus pasan a ser dioses al margen de lo natural, lo que da lugar al nacimiento de lo sagrado, lo sobrenatural. La religión es el primer lenguaje simbólico de vinculación con esta sobrenaturaleza (Salazar 2014: 88-90; Weber 1969: 332-335).

Weber establece una jerarquización de las religiones, desde el politeísmo al monoteísmo, para alcanzar su fase final y definitiva en el calvinismo, cuya moral tiene carácter capitalista (Salazar 2014: 88-90). Con una perspectiva histórica y funcional, establece primero las órdenes religiosas, como sistema institucional con cierta tendencia a la racionalidad, que se transmite generacionalmente, aunque facilita el mantenimiento de formas de dominación. En segundo lugar, sitúa a los líderes carismáticos, capaces de producir cambios radicales en el sistema social y religioso. Finalmente, la racionalización y burocratización de las formas de pensamiento supone, en el mundo moderno, el desplazamiento de la religión a un rol subsidiario y ser, sobre todo, un soporte para la moral (Abrutyn 2013: 3-4; Weber 1969: 376-411).

Mientras tanto, Émile Durkheim (1858-1942) plantea la religión como un constructo social por lo que su análisis se sustentaba sobre todo en la sociología. Influido por Fustel de Coulanges y su interés por las instituciones sociales, es uno de los autores más determinantes para la comprensión de la religión como un hecho social (Duch 2001: 92-94; Martí 2003/a: 31; Rubio 1988: 37-39). Para Durkheim, toda institución puede llegar a ser explicada desde dos puntos de vista: causal o diacrónico, para descubrir el origen y funcionamiento concreto del fenómeno estudiado; y el teleológico o sincrónico, con el fin de identificar la finalidad o función de la institución. Si bien hasta este momento, desde el evolucionismo, se había primado el primer aspecto, de aquí en adelante el segundo toma un notable protagonismo y la función se convierte en uno de los elementos centrales de los diferentes análisis (Durkheim 1986: 140-147; Salazar 2014: 39).

En *Las formas elementales de la vida religiosa*, publicado en 1912, expone la mayor parte de sus ideas en torno al hecho religioso. Lo considera un elemento fundamental en la generación de una conciencia colectiva, que permita el desarrollo de solidaridad mecánica entre individuos sociales pertenecientes a un colectivo, pero no plenamente dependientes entre sí (Durkheim 1982: 8-9; Salazar 2014: 52-59). Se niega con esto la dimensión exclusivamente individual de la religión y se reivindica la importancia del hecho social y el componente colectivo del ritual (Durkheim 1982: 12-16; Rubio 1988: 37-39). La religión es un elemento generado por la propia sociedad en su desarrollo histórico, para favorecer el mantenimiento de sí misma y su cohesión. Debe ser considerada una realidad específica, pero siempre en relación con el resto de fenómenos sociales. Trata de explicar la realidad, pero para este autor lo más importante es su valor como integrador social (Durkheim 1982: 388-390; Martí 2003/a: 31-33; Rubio 1988: 38-39; Salazar 2014: 55-59).

A pesar de que reconoce la imposibilidad de aislar el origen del pensamiento religioso más allá de los orígenes históricos de religiones específicas, presenta el **totemismo** como posible idea básica y primigenia. Considera que se trata de una de las formas de construcción cultural y religiosa más sencillas y fundamentales en las sociedades humanas, por ser una simbolización de ellas mismas. El tótem es una representación de la identidad clánica o comunitaria, pero de manera separada, pues se presenta como un elemento externo. Esta separación es lo que lleva la percepción de lo sagrado, en contraposición a lo profano o social. Dicha noción de separación es, para él, uno de los elementos nucleares del pensamiento religioso. De esta forma, aunque se represente a la propia sociedad, se explicita la representación de un agente externo, la divinidad (Duch 2001: 92-94; Durkheim 1982: 82-90; Martí 2003/a: 31-33; Rubio 1988: 39-41; Salazar 2014: 65-66; Valverdú 2008: 56-61).

Tipos de religión	Autor principal	Rasgos característicos
Totemismo	William R. Smith; Émile Durkheim	Animales totémicos que marcan las relaciones clánicas como hipóstasis de la propia sociedad y los antepasados
Manismo	Herbert Spencer	Culto a los antepasados derivado del temor a la muerte y los sueños con los difuntos
Animatismo	Robert R. Marett	Creencia en un poder sobrenatural no personal que regula y da sentido y cohesión al mundo
Animismo	Edward B. Tylor	Todos los seres existentes pueden tener alma y personalidad

Figura 9: Tipología de religiones y autores que las plantean como primigenias (tabla del autor)

Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) es un sociólogo y antropólogo, conocido sobre todo por sus estudios en torno al conocimiento de la moral y la “mentalidad primitiva”. Considera que la moral evoluciona y se adapta a los conocimientos correspondientes a su contexto (Lévy-Bruhl 1957: 23-33). Asocia la mentalidad “prelógica” de las sociedades primitivas al pensamiento mágico-religioso, en la que los sucesos de difícil explicación se relacionan con una causalidad mística (Lévy-Bruhl 1957: 35-38). Tiene especial importancia la noción durkheimiana de las representaciones colectivas, como manifestación de la mentalidad cultural en sociedades no literarias. Para Lévy-Bruhl, la creación de una serie de nociones místicas de funcionamiento del mundo, manifestadas a través de una simbología específica, permite a los individuos sociales un comportamiento ordenado con respecto a determinadas leyes y lógicas místicas (Lévy-Bruhl 1957: 369-373; Rubio 1988: 12-15; Valverdú 2008: 86-87).

Para este autor no es conveniente diferenciar, en sociedades consideradas como primitivas, entre magia y religión. La percepción social y cultural de un entorno natural de forma acorde con una serie de lógicas específicas, lleva a tener su propia percepción del mundo. No se hace una diferenciación racionalizada de la realidad y la creencia, pues la propia percepción implica ambas cosas de manera automática, no diferenciada, como elementos pertenecientes a su realidad (Lévy-Bruhl 1957: 57-58; Valverdú 2008: 88-89). En este sentido, el estudio de las cosmologías y cosmovisiones se entiende como uno elemento fundamental para la comprensión de los fenómenos religiosos, sobre todo en contextos ágrafos o en los que no se contemple una definición específica e interna de la religión.

3.1.3. Mentalidad, emociones y psicoanálisis

Por otro lado, sin escapar del todo a las dinámicas evolucionistas de su tiempo, pero con especial interés en la esfera emotiva de la persona, Robert Ranulph Marett (1866-1943) presenta la religión como un medio de regulación psicosocial que permite al individuo y al colectivo superar sus crisis y conflictos existenciales, materiales y morales (Apalategui 2003: 469-470; Marett 2015: 124-139). No trata a la religión como una racionalidad primitiva, considera que las creencias animistas no proceden de la reflexión, sino de la emoción ante un poder activo, asombroso e inexplicable (Marett 2015: 1-2 y 10-11; Rubio 1988: 22-23), lo que recuerda a las nociones de Rudolf Otto en torno a lo sagrado.

Además, introdujo el término **animatismo**, para referirse a los modelos de creencias sustentados en la existencia de poderes sobrenaturales de tipo impersonal, como un posible predecesor del animismo. No establece ninguna diferenciación entre magia y religión y parte

de nociones como el mana de Oceanía, un concepto difuso de una energía o poder, inexplicable y trascendente, que puede impregnarlo todo (Eliade 2000: 88; Evans-Pritchard 1991: 61; Marett 2015: 2 y 101-103; Martí 2003/a: 26-27; Rubio 1988: 22-23; Wallace 1966: 7). De esta manera, los objetos inanimados también podrían tener mana, como los animados, y por ello actividad sobrenatural. No implicaría una concepción personalista o una intencionalidad específica, sino una influencia y capacidad de actuación obre el entorno (Marett 2015: 104-105; Martí 2003/a: 26-27). En cualquier caso, las fronteras con las percepciones animistas son sumamente difusas y dependen siempre de la percepción contextual del concepto de persona y posibilidad de agencia.

Entre las propuestas emocionalistas uno de los autores destacables es Sigmund Freud (1856-1939), por su desarrollo del psicoanálisis en el estudio de los sueños como expresión simbólica de los deseos. Estos mismos preceptos los aplica al mito y la religión (Martí 2003/b: 280; Morris 2009: 12). Considera la religión como un fenómeno infantil e irracional, un tipo particular de emocionalidad que distorsiona el pensamiento adulto a causa de experiencias traumáticas en la infancia (Martí 2003/a: 28-29).

Desde una perspectiva heredera del evolucionismo, equipara los trastornos individuales a los colectivos. Trata la religión como una neurosis de la humanidad, transmitida por enculturación familiar, en la que se asocia al progenitor con el benefactor, aunque en ocasiones enfrentado al sujeto. Posteriormente ambos conceptos son trasladados o proyectados a la naturaleza como divinidad, con la que es necesaria la reconciliación tras la confrontación y ofensa (Freud 1968: 167-173 y 184-185; Martí 2003/a: 28-29; Salazar 2014: 136-139). En su búsqueda en “la infancia de la humanidad”, a través del estudio de sociedades primitivas, sugiere el totemismo como primera religión, pues refuerza el tabú del incesto y establece códigos de matrimonio exógamo (Freud 1968: 140-142). También diferencia el pensamiento mágico, en el cual se tiene omnipotencia de acción sobre la naturaleza, y el religioso, en que se delega esa capacidad en la divinidad, asumiendo ideas similares a las de Frazer (Freud 1968: 134-136; Salazar 2014: 136-139).

Entre los estudiosos de corrientes psicoanalíticas tiene también especial protagonismo Carl Gustav Jung (1875-1961). Considera que, así como el cuerpo requiere de alimento, la psique necesita el sentido de su ser, a través de imágenes e ideas innatas que suscita el inconsciente. Estas nociones y formas, a priori vacías, se completan con materiales perceptibles lo que da forma a las representaciones arquetípicas (Jung 1982: 207-208). Defiende que una imagen es arquetípica siempre que pueda verificarse su existencia en idéntica forma y significado en los documentos de la historia de la humanidad. Aparecen así los temas míticos o mitologemas,

capaces de presentarse en cualquier época más allá de su tradición (Jung 1982: 142-143; Lévi-Strauss 1970: 188). En ocasiones se manifiestan a través de los sueños, combinando partes heredadas culturalmente y latencias inherentes al subconsciente. Todos los arquetipos experimentan una cierta evolución en sus significados, pero siempre permanecen una serie de rasgos elementales inmutables. Este autor considera indispensable conocer bien todo el bagaje mítico y religioso de los diferentes contextos culturales a tratar para poder identificar si los elementos presentes se vinculan de manera intrínseca a la psique o se trata de construcciones culturales (Jung 1982: 16 y 142-143).

No obstante, se trata sobre todo de especulaciones en torno a ciertos materiales etnológicos ya algo anticuados incluso en su momento (Salazar 2014: 107). A pesar de que puede presentar elementos interesantes, como la noción de proyección de las estructuras sociales y su simbolismo a la parcela religiosa, su carácter puntual y anecdótico, así como el uso de informaciones desactualizadas, hace que no sea plenamente válido para conceptualizaciones generales sobre la religión (Martí 2003/a: 28-29).

3.1.4. La importancia de la antropología: función, estructura y símbolo

La influencia en la sociología y la antropología de autores como Durkheim y Weber es fundamental. Su consideración de que el significado último de la religión se encuentra en la satisfacción de algún tipo de necesidad social hace necesario buscar la verdad de la religión fuera de ella misma, en la sociedad. Así se prioriza el carácter funcional de las diferentes construcciones culturales y se busca comprender sus dinámicas de funcionamiento, lo que marca notablemente las líneas de investigación posteriores (Salazar 2014: 49-50).

Marcel Mauss (1872-1950), dentro de la escuela sociológica francesa, aplica las teorías de Durkheim, aunque con cautela a la hora de establecer generalizaciones. Muestra especial interés por los fenómenos sociales transversales, capaces de implicar a la totalidad del sistema social. En lo referido a religión y simbolismo se centra particularmente en la noción de *mana* en algunos compuestos de creencias de tipo mágico, como una poderosa fuerza residente en los objetos. Además de una fuerza, un ser o una cualidad, se trata de un poder, un principio sacro al margen de las nociones ordinarias, aunque tenga una fuerza social permanente y constante (Mauss 1970: 72-73; Valverdú 2008: 62-63).

La importancia de Durkheim al respecto de la función de las instituciones sociales es clave en el desarrollo de funcionalismo presentado por Bronislaw Malinowski (1884-1942), que recoge ciertos criterios de escuelas anteriores complementados con su experiencia de

campo (Rubio 1988: 35-37). En las islas Trobriand encontró que magia, religión y ciencia no son elementos antitéticos en oposición, sino que coexisten, pues cada una tiene su parcela funcional específica. De esta manera la religión no se limita a una explicación sobre la realidad de las cosas, sino que también aborda su significado (Malinowski 1982: 13-15; Salazar 2014: 42-45). Esta concepción se considera por ello funcional, pero da una enorme importancia a cuestiones emotivas y psicológicas. Propone que surge con el fin de satisfacer una serie de necesidades humanas, en concreto aliviar una serie de tensiones difíciles de explicar por medio de la razón y la lógica. Destaca la muerte y las tragedias como motor del pensamiento religioso, pues trata de dar sentido a lo desconocido e inefable, su significado último (Duch 2001: 94; Malinowski 1982: 52-53; Rubio 1988: 35-37; Salazar 2014: 42-45). Considera que los ritos tienen una suerte de efecto terapéutico, pues contribuyen a la superación de las angustias humanas (Duch 2001: 94), lo que recuerda ligeramente a la eficacia simbólica de Lévi-Strauss (1970: 178-179). En cualquier caso, y aunque como punto de partida resultaba interesante, la diversidad cultural y religiosa nos obliga a analizar cada una en su propio contexto y con sus propias funciones (Salazar 2014: 42-45).

El concepto de función en la antropología se consolida con Alfred R. Radcliffe-Brown (1881-1955) y el estructural-funcionalismo. Se presenta como una categoría de comprensión de los hechos sociales, que se justifica por los hechos mismos, pues su inteligibilidad depende de la forma en que estén relacionados. Este autor considera que la sociedad es la unidad funcional última, mientras que todos los fenómenos culturales son medios para promover y mantener en funcionamiento esta unidad (Rubio 1988: 44-46). Se tiene una percepción de la sociedad casi organicista y han de comprenderse con perspectiva las diferentes funciones para vislumbrar su forma de relacionarse y generar la estructura social (Radcliffe-Brown 1974: 15-21). La religión es una parte fundamental de estos fenómenos culturales, con una enorme contribución al mantenimiento de la cohesión y orden. El carácter ajeno de lo “sagrado” hace de la religión un poder de organización externo a los ojos de la propia sociedad, dispersando las posibilidades de oposición al sistema y su estructura (Rubio 1988: 44-46).

Poco a poco se fue desarrollando una antropología estructural, como es el caso de Edward Evan Evans-Pritchard (1902-1973), especialmente importante en la etnografía africana e interesado en los estudios mágicos y religiosos. Interpreta lo “místico” de una manera más materialista y estructuralista que los anteriores funcionalistas. Considera que la creación de estructuras místicas suele ser acorde con las estructuras sociales, pues se establecen sistemas de asociación simbólica y correspondencias dependientes de las implicaciones de las representaciones, más allá de la realidad paralela del significante (Evans-Pritchard 1976: 26; Valverdú 2008: 89-90).

Destaca en la religión dos características fundamentales: es un hecho social y es un fenómeno autónomo. Por la primera de estas características no debe ser nunca considerado un error o una ilusión. Aunque podemos no estar obligados a una religión concreta, tampoco puede tratarse como un hecho individual, pues debe estar socializado. No surge de la conciencia subjetiva del creyente, sino que se impone a ella. Además, se trata de un fenómeno autónomo que no puede ser reducido a otro. Esto no quiere decir que no cumpla una función social o que no se explique por la que cumple, sino que sólo la religión puede satisfacer, en su contexto, sus funciones sociales específicas (Evans-Pritchard 1991: 35-36; Salazar 2014: 62-63).

En sus trabajos con los azande, presentaba el pensamiento mágico asociado a la brujería, como un sistema de creencias complejo y holístico, que satisfacía los requisitos funcionales de la religión. Las creencias asociadas a la brujería incluían un sistema de valores que regulaba la conducta social. Del mismo modo, se trata de explicar el funcionamiento del mundo y los acontecimientos imprevistos y de difícil asimilación (Evans-Pritchard 1976: 83-85; Rubio 1988: 109-118). Con sus estudios etnográficos busca establecer paralelos estructurales, no por lo que son las cosas, sino por lo que simbolizan, pero siempre teniendo en consideración las condiciones específicas de cada campo de estudio y asumiendo que los constructos teóricos no siempre son aplicables (Evans-Pritchard 1991: 162-163; Valverdú 2008: 89-90).

Sin embargo, si hay un autor destacado en la antropología estructuralista, que aspira a hallar una serie de estructuras, como invariantes sociales y religiosas, más allá de las variaciones históricas específicas, es Claude Lévi-Strauss (1908-2009). Considera que las sociedades humanas se organizan de acuerdo con una serie de pautas. No se crean de manera absolutamente nueva, sino que desarrollan formas específicas de combinación de los rasgos posibles para el ser humano en sociedad. Insiste en la importancia del estudio de las relaciones sociales, con mayor importancia, incluso, que las estructuras sociales en sí mismas, sobre todo a través de la lingüística (Duch 2001:49-50; Lévi-Strauss 1970: 29-32). Demuestra especial interés en el ámbito del parentesco, el conocimiento y los procesos mentales, así como en la articulación de las estructuras mitológicas (Lévi-Strauss 1970: 33-37 y 151-152; Valverdú 2008: 98-99).

Entiende el mito como un sistema lógico de pensamiento. Los fenómenos naturales son un medio que sirve para dar valor a los mitos, de orden lógico y no natural. Sólo tienen sentido de una manera relacional, entre ellos y con el entorno (Lévi-Strauss 1970: 187-190;

Martí 2003/b: 280-281). Considera que a partir de estos compuestos culturales se pueden establecer pautas mentales de estructuración y análisis de la realidad. La cultura humana es simbólica y la religión, como producto cultural, es una forma de comunicación a través de una serie de símbolos y contenidos compartidos (Morris 2009: 12; Valverdú 2008: 99).

Esta percepción de la religión como sistema simbólico y cultural se desarrolla especialmente en autores con enfoques interpretativos. En ocasiones se toman algunos elementos desarrollados por corrientes psicoanalíticas, aunque se insiste especialmente en el valor de la religión como sistema de significados capaz de expresar y configurar la realidad social (Apalategui 2003: 470; Lévi-Strauss 1970: 183-185; Morris 2009:13).

Clifford Geertz (1926-2006) propone el estudio de la cultura como sistema simbólico, con una serie de códigos compartidos y producidos en la vida social. Entiende la religión como un sistema cultural que da sentido al orden cósmico y a la existencia y configura la percepción de la realidad. Trata de socializar el significado del mundo y volverlo comprensible a los individuos particulares (Geertz 1992: 89; Martí 2003: 35; Valverdú 2003: 113-115). Para conocer la cultura y su funcionamiento es necesaria la interpretación a través del estudio de los elementos simbólicos en sus momentos de acción, como elementos de comunicación a interpretar por los actores sociales. En cualquier caso, toda creación cultural es una composición humana y su proceso de funcionamiento sólo es observable a través de su interacción simbólica (Valverdú 2008: 113-115).

Esta percepción del carácter simbólico y cultural de la religión, así como su función como elemento de explicación última de la vida humana y de su entorno hace especialmente útiles y relevantes los estudios sobre cosmologías y cosmovisiones desarrollados por las diferentes antropologías. Diversos enfoques, en ocasiones novedosos, o recuperaciones y revisiones de escuelas anteriores, permiten acercarse a la comprensión del hecho religioso en diferentes contextos, en los cuales la propia percepción de lo religioso puede ser sumamente diferente. Tal es el caso del de Eduardo Viveiros de Castro (1951-Actualidad), para los estudios amazónicos, que permite entender la posibilidad del desarrollo de un pensamiento perspectivista, con percepciones de lo natural, lo sobrenatural y lo social que interactúan y se entremezclan dependiendo de la posición ontológica del sujeto, de su autopercepción como ser y su situación en el mundo (Viveiros de Castro 1997: 37-43). Del mismo modo destaca la recuperación de conceptos como naturalismo, animismo, totemismo o analogismo, por parte de Philippe Descola (1949-Actualidad), centrado especialmente en contextos amazónicos (Descola 1997: 31-34; 1998: 26-27).

Conviene tener en cuenta el nuevo emerger del evolucionismo en la segunda mitad del siglo XX con respecto a las religiones. Autores como Robert N. Bellah (1927-2013) mantiene cierta idea de progresión cualitativa en el desarrollo hacia la religión moderna y los modelos monoteístas (Abrutyn 2013: 4). Entiende la evolución como un proceso de incremento en las formas de diferenciación y complejidad de organización que dotan a un organismo o sistema social de capacidad adaptativa con respecto a su entorno ambiental (Abrutyn 2013: 6; Bellah 1964: 358). Explica la religión como un conjunto de formas simbólicas y actos que relacionan al ser humano con su existencia última y las clasifica en cinco niveles en crecimiento de una mayor concreción hasta una mayor abstracción y complejidad: primitiva, arcaica, histórica, moderna temprana y moderna-contemporánea. Considera que las religiones modernas se han desprovisto de sus encantamientos sobrenaturales (Abrutyn 2013: 4; Bellah 1964: 361). Uno de los marcadores de mayor simplicidad a los ojos de este autor es la ausencia de complejas estructuras institucionales y la no estratificación de los roles sociales (Bellah 1964: 364).

En ocasiones se ha criticado su tendencia al evolucionismo unilineal, tal y como sucede con el primer funcionalismo evolucionista, que da la sensación de que todo sistema está en un movimiento constante hacia la mayor estratificación. Sin embargo, las nuevas teorías evolucionistas, además de evitar las tendencias monocausales y unidireccionales, pueden ayudar a complementar el entendimiento de los estudios centrados en niveles medios y organizativos, dado su afán historicista y búsqueda de elementos similares y variantes en diversos contextos similares (Abrutyn 2013: 5-6).

Algunas teorías más recientes del estudio del cambio religioso han seguido una deriva similar a los estudios sociológicos, que pasan del análisis amplio de niveles macrosociales o centrarse en los niveles mesosociales y organizativos. Autores como Rodney Stark (1934-Actualidad) llegan a conceptualizar la religión de manera similar a un mercado, con diferentes formas de competencia y satisfacción de las necesidades de los usuarios (Abrutyn 2013: 4-5). Aunque con una perspectiva de evolución en las formas religiosas, se entiende como un cambio cualitativo de unas formas a otras sin implicar un crecimiento o estratificación. Dado que considera imposible hallar el origen de la religión por medio de la historia y la arqueología, más allá de fenómenos concretos, propone centrarse en el estudio de los cambios y las transiciones (Stark 1999: 268). Las religiones se entienden como subsistemas en competencia, de manera que unas perduran y otras acaban por desaparecer como si se tratase de un sistema de mercado en torno a la capacidad de satisfacción de las inquietudes humanas en torno a lo sobrenatural (Abrutyn 2013: 8; Stark 1999: 275).

También cabe destacar algunas obras de compilación como *La Religiosidad popular I. Antropología e Historia*, coordinada por Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó i Rey y Salvador Rodríguez Becerra, en 2003. Diversos autores abordan la temática indicada en el título de manera que permiten una mayor comprensión de las realidades religiosas ajenas a la oficialidad institucional. En sus respectivos capítulos se tiende a priorizar el enfoque antropológico con tendencias historicista y especial interés por la cultura popular.

3.1.5. El desarrollo de las fenomenologías y las historias de las religiones

En paralelo a las corrientes antropológicas dedicadas al estudio de las religiones y que tuvieron especial relación con la disciplina arqueológica, se fueron desarrollando otras alternativas. Entre ellas destaca la fenomenología de las religiones, con especial interés en el estudio de las realidades esenciales de estos fenómenos y que acabó por derivar en la compilación de historias de las religiones con un cierto carácter hermenéutico.

Uno de los principales referentes para la fenomenología fue Edmund Husserl (1859-1938), que la entendía como una ciencia, nexo entre diferentes disciplinas científicas, pero ante todo como un método y actitud intelectual para el estudio del conocimiento en sí mismo (Husserl 1982: 32-33). No obstante, no existe una escuela o sistema científico fenomenológico que desarrolle un cuerpo teórico único o consensuado. La diversidad de concepciones de la religión depende en gran medida de la postura de cada fenomenólogo (Duch 2001: 53-54).

Así como la antropología, esta disciplina busca la objetividad y la explicación de las creencias y acciones humanas, pero se centra sobre todo en lo que significa para quienes las practican y mantienen. Suele tratarse de un estudio de los fenómenos como “aquello que se revela”, con sus propias intenciones, que se desarrolló de manera paralela a las diferentes corrientes antropológicas (Valverdú 2008: 80). La comprensión de los mismos es el objetivo último de estos investigadores. Se pretende hallar la esencia, más allá de sus especificidades sociohistóricas (Duch 2001: 53-54). No se aspira a la deducción de lo racional, relacional y lógico concerniente al fenómeno, como pretende el estructuralismo antropológico, sino la descripción de lo concebible a través de la evidencia dada de manera inconvertible por el propio hecho a estudiar y sus participantes (Valverdú 2008: 80). Suele venir acompañado de un cierto comparativismo, en ocasiones carente de suficiente crítica y provisto de demasiado reduccionismo (Duch 2001: 53-54).

Dado que se aspira a una descripción neutral de la experiencia humana, la herencia de Husserl se muestra como un elemento fundamental. Se trata de alcanzar una suspensión del juicio y puesta en cuestión de todo saber, *epojé* (ἐποχή), a fin de poder adquirir una asimilación plenamente consciente de manera racional a la par que intuitiva. De esta manera se aspira a alcanzar los rasgos esenciales del fenómeno religioso (Duch 2001: 53-54; Husserl 1982: 37-38; Martín Velasco 1978: 58; Morris 2009: 15). Sin embargo, más que hacia el carácter riguroso de la disciplina propuesta por este autor, se ha tendido a una suerte de hermeneútica acrítica y en ocasiones poco válida como disciplina científica (Morris 2009: 15).

Uno de los autores más relevantes e influyentes desde la óptica fenomenológica es Rudolf Otto (1869-1937), en *Lo Santo*, obra de 1963, sugiere que es necesario analizar la naturaleza de la experiencia religiosa antes que investigar la expresión religiosa. Considera esa experiencia previa y necesaria para la expresión (Otto 2009: 8-13). Para él, desde su perspectiva como creyente, lo santo, que es hermoso, poderoso y lleno de propósito, razón y amor, se experimenta y percibe de manera no racional, aunque este cargado de racionalidad en su posterior expresión. Sólo puede sentirse y experimentare a través de las reacciones del propio ser humano (Otto 2009: 12-15; Valverdú 2008: 82-83).

Para Otto, originariamente, los sujetos reaccionan con temor (*mysterium tremendum*) y fascinación (*mysterium fascinans*) ante el misterio de “otra presencia”. La religión surge de esta dualidad de sentimientos no racionales de los humanos en presencia de lo sagrado (Otto 2009: 21-22 y 60-61). Así se llega a percibir lo “totalmente otro”, lo que define como numinoso, la esencia de lo santo sin las implicaciones morales racionalizadas posteriores (Otto 2009: 15 y 39). Una vez sentidos y percibidos, el ser humano intenta explicarlo, con un sentimiento de “criatura”, de pequeñez, que le lleva a racionalizar y antropomorfizar aquello que no conoce (Otto 2009: 18-20 y 32-33; Valverdú 2008: 82-83).

El concepto de “numen” como fuerza e intensidad místicas inherentes a lo simbólico-religioso llamó la atención de Mircea Eliade (1907-1986), quien defendía un estudio fenomenológico, empírico, descriptivo y comparativo del hecho religioso (Eliade 2000: 63-64; Valverdú 2008: 83). Su primera intención fue la creación de una morfología de las manifestaciones religiosas, una hermenéutica de estas formas, entre las que el mito y el símbolo tienen especial protagonismo. Sin duda, el *Tratado de Historia de las Religiones*, de 1944, es una obra de notable importancia entre estos estudios (Duch 2001: 55-56). Busca encontrar la esencia de lo sagrado a partir de una descripción minuciosa de las diferentes sacralidades, pues considera que todo acto religioso tiene un fuerte contenido simbólico en

relación directa con lo sagrado. Por lo que da una enorme importancia a todas las prácticas religiosas y ritos de paso, como modificaciones de la situación ontológica del practicante dentro de un contexto religioso y simbólico (Eliade 2000: 64-67; Valverdú 2008: 83).

Entendía la religión como una cuestión holística en la cultura humana, con una visión cosmogónica, por lo que permea en diferentes sectores socioculturales. La comprensión del hecho religioso no se puede separar de la comprensión de su contexto social e histórico (Apalategui 2003: 470; Duch 2001: 55-56; Eliade 2000: 68-70). Sus aspiraciones a desarrollar una disciplina total de análisis en busca de la esencia de lo religioso por medio de la comparación parecen desembocar en una recopilación de comparaciones puntuales en la que la búsqueda de nexos concretos no parece identificar los motivos estructurales.

Heredero de las líneas fenomenológicas de estudio de las religiones, pero encuadrado en el historicismo italiano destaca Raffaele Pettazzoni (1883-1959). En sus obras da especial importancia a los contextos socioculturales, en cuyo interior se desarrolla la convivencia humana, pues no son ajenos a las figuras y fisionomías concretas que se dan a los seres divinos. Por ello, defiende que toda religión, como fenómeno social irrepetible dada la imposibilidad de contextos idénticos, solo puede comprenderse en relación directa con su entorno (Duch 2001: 41-42 y 116; Pettazzoni 1954: 216-219). Se le puede considerar el padre de la escuela de Roma de Historia de las Religiones, de la cual participó también Angelo Brelich (1913-1977), quien defiende que la Historia debe tener aspiraciones holísticas, pero no cada especialista, sino la disciplina en conjunto. Indudablemente todo investigador de las religiones ha de conocer el contexto sociohistórico de su objeto de estudio. Aunque dada la amplitud de las interconexiones, este autor incide en la importancia de colaboración interdisciplinar ya que el conocimiento absoluto desde todos los frentes es una aspiración imposible a nivel individual (Brelich 1989: 69-71).

Estas corrientes fenomenológicas e historicistas del estudio de las religiones son recogidas por Lluís Duch (1936-Actualidad), que lo complementa con su formación como teólogo y antropólogo, la cual le permite aunar estas tradiciones, a menudo paralelas. Asume, tal y como hicieron sus predecesores aquí presentados, la imposibilidad de conocer el origen de la religión, por lo que lo considera un tema carente de interés en la actualidad, más allá de fenómenos religiosos concretos (Duch 2001: 88). Aunque su posición como teólogo le lleva a asumir que puede existir cierta simpatía o afinidad hacia una creencia o práctica religiosa, defiende que para el estudio de lo religioso siempre se debe afrontar una disposición puramente crítica (Duch 2001: 30-31).

Para Duch, el polifacetismo de las realidades humanas hace que no se pueda comprender exclusivamente a partir de una única perspectiva, como pueden ser los enfoques históricos diacrónicos o los análisis sincrónicos. Todo análisis cultural es, en última instancia, de una cultura en concreto y sus formas de repercusión en las pautas de comportamiento y manifestación, tanto a nivel social, como específicamente religioso. Desde una perspectiva sociofenomenológica, se busca la comprensión del hecho desde lo que esta “estructuralmente predado y que está históricamente condicionado”. Por ello, es importante la comparación con posibles elementos comunes, pero también el reconocimiento de las particularidades específicas, únicas e irrepetibles (Duch 2001: 56-58).

Herederos del desarrollo de las diferentes disciplinas hasta ahora expuestas son también, Juan Martín Velasco (1934-Actualidad) y Francisco Diez de Velasco (1960-Actualidad). El primero con obras de carácter general y otras específicas sobre el cristianismo, es un importante referente en los estudios en torno al hecho y fenómeno religioso. Recoge las tradiciones fenomenológicas, complementadas con estudios históricos y antropológicos (Martín Velasco 1978: 57-70). Por su parte, el segundo de ellos ha desarrollado obras de carácter teórico y compilador en las que reflexiona en torno a la propia disciplina más acorde para los estudios en torno a religiones. Finalmente, sin dejar de lado ni una sola de las posibles formas de abordar estos estudios, tiende a decantarse por una posición histórica, pues la entiende como una disciplina holística de obligada interdisciplinariedad en su desarrollo, que aspira a recoger todas las informaciones que faciliten el conocimiento del pasado y realidad humana (Diez de Velasco 2002: 52-54).

3.2. Religión: aproximación a una definición

La religión parece ser un fenómeno universal y de larga duración, con diferentes manifestaciones y variantes en cualidad y grado entre los diferentes grupos humanos. Existen algunas evidencias de prácticas simbólicas y rituales desde el Paleolítico, incluso Superior. A pesar de su extensión espaciotemporal, son muchas las dificultades a la hora de acotar y definir a que nos referimos, como investigadores, con religión, más allá de contextos y casos concretos en los que se defina por sus especificidades. La problemática reside precisamente en los intentos de definición general o transcultural, a pesar de su posible utilidad en el plano teórico y académico (Martí 2003a: 22). Dentro de cada contexto de creencias de tipo religioso suelen existir una serie de prenociones al respecto de qué es la religión en sí misma, antes de que ninguna disciplina científica se plantease definirla (Durkheim 1982: 21-22). La definición presenta un sinfín de dificultades, en ocasiones insuperables, sin embargo, en muchas ocasiones es necesario el uso de un término con unos significados lo suficientemente

112

acotados que permita su manejo como elemento comunicativo claro y unívoco, sobre todo entre investigadores. No obstante, cuanto más sólida y rígida sea una definición, más importante es tener en consideración su difícil adecuación completa y precisa a las complejas realidades humanas (Duch 2001: 84-86).

El componente subjetivo y etnocéntrico es una de las múltiples complicaciones. El pensamiento dicotómico dominante en las mentalidades de cultura occidental se traslada a este campo de estudio por la tradicional oposición entre lo sagrado y lo profano (Martí 2003a: 23). La dimensión sacra está en el ámbito de posibles vivencias profundas del ser humano y está estrechamente relacionado con categorías de valoración cultural, con una finalidad en sí misma (Fericgla 2003: 588).

Hay espacios culturales en los que la dicotomía anterior carece de sentido, incluso por no existir un concepto equiparable, en su contexto, a lo que desde Occidente se pudiera identificar como religión. Eso no significa que no exista pensamiento o prácticas de tipo religioso, sino simplemente que no está sectorizado, en ocasiones incluso impregna numerosos aspectos de la cotidianidad. Del mismo modo, la sobrenaturaleza también resulta algo ambiguo, pues se podría entender como todo aquello que escapa a la acción humana y a las leyes naturales, pero para el creyente o practicante, estas nociones sin duda suelen formar parte de la naturaleza y su concepción del entorno (Martí 2003a: 23). En este sentido, la autorreferencialidad de algunos rasgos característicos de cada una de las religiones a estudiar puede suponer un problema a la hora de buscar una conceptualización general. El conjunto de significados simbólicos y definiciones internas de una religión que se presenta como verdadera dificulta la conciliación con definiciones externas (Duch 2001: 87).

Benveniste (1983: 397-401), vinculaba el origen del término “religión” a *relegere*, entendido como “recolectar o volver a tomar por síntesis de lo anterior”, y no *religare*, “atar de nuevo”, como en ocasiones se había postulado. Esto hace de la religión un “escrúpulo religioso”, una disposición subjetiva de relectura del pensamiento tradicional. De esta manera parece que la religión hacía, en este contexto latino, especial referencia al escrúpulo, preocupación y sentimiento en la práctica cultural de carácter público, más que a las obligaciones hacia la misma. No obstante, en este trabajo, no es el origen y etimología inicial del término lo que más protagonismo puede tener, pues solamente está circunscrito a su contexto de génesis, sino que se tratará de desarrollar su significado y usos para la investigación.

Por ello, para el antropólogo y el historiador, como estudiosos del ser humano, la religión debe siempre analizarse como una teoría de la realidad, cuya veracidad no se pone en

entredicho en su contexto, sino que ha de tratarse como un sistema de creencias humanas (Salazar 2014: 10-11). El estudio se encuentra ante la paradoja que supone buscar sentido y origen a las creencias o pensamientos religiosos, pues suele entrar en conflicto con las verdades trascendentes inherentes a la creencia en sí misma. Para el académico se trata de un fenómeno de carácter histórico y social, mientras que para sus practicantes puede suponer una verdad eterna (Cervelló 2003: 72-73). Por ello, desde la investigación se debe realizar una abstracción de las consideraciones personales y abordar el análisis desde una perspectiva científica, no muy diferente a la propuesta de suspensión del juicio de Husserl (1982: 37-38).

Teniendo en cuenta las consideraciones anteriores, parece apropiado proponer, tal y como hizo Durkheim (1982: 21-22), que se trate de definir a partir de los elementos aislados comunes presentes en los casos en los que se ha considerado presente una religión. No obstante, se trata de una propuesta difícilmente abordable. La escasez de elementos comunes puede llegar a vaciar de contenido el término, por lo que hay que intentar conseguir la inclusión de todos los posibles casos religiosos a la vez que se mantiene su significado.

3.2.1 ¿Qué es la religión?

Desde un punto de vista occidental y un academicismo tendente al laicismo, fundamentado en el racionalismo y positivismo, se ha entendido la religión como una explicación imperfecta del mundo. También se ha hecho notable hincapié en la religión como un elemento de dominación y control social a través del engaño y la coerción mental y material. No obstante, se puede deber en gran medida al bagaje religioso occidental, por lo que puede no ser adecuado para el análisis de culturas y sociedades en las que el fenómeno religioso se desarrolle de manera diferente (Cervelló 2003: 73).

Es posible afirmar que las características de lo religioso dependen en enorme medida del contexto sociocultural que se tome como referencia, por lo que para cada ámbito a estudiar es necesario explicitar la percepción interna de lo religioso y algunos elementos habitualmente asociados, como la divinidad, sacralidad o sobrenaturaleza (Fericgla 2003: 587). El fenómeno religioso, ya sea oficial o popular, es cambiante, tanto en el pasado como en la actualidad, así como lo es la propia sociedad humana. Existen elementos que permanecen y otros que se modifican para adecuarse a la situación social, histórica e individual, al igual que la percepción de los mismos (Apalategui 2003: 476).

Debido a esto, las dificultades de definición son prácticamente insuperables, a pesar de los intentos de precisión. Tradicionalmente existen dos grandes grupos: sustanciales o esenciales y funcionales. Sin embargo, casi nunca en estado puro ninguna de ellas, con elementos de

ambos tipos en cada definición, aunque exista una tendencia a priorizar uno u otro (Duch 2001: 94-96).

Por ejemplo, Durkheim enfatiza el carácter mantenedor del orden social por parte de la religión, lo que da un carácter especialmente importante a su función, aunque como se desarrollará más adelante, no deja de lado su carácter sustancial. Se entiende como un producto cultural emanado de ideas colectivas que permite la sistematización de una serie de órdenes y dinámicas sociales. Con una definición en la que se enfatiza el carácter colectivo y social de la práctica religiosa (Duch 2001: 94-96; Durkheim 1982: 42; Salazar 2014: 52-59):

“Una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdictas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ella”

(Durkheim: 1982: 42)

En el caso de Max Weber se puede apreciar cómo no busca la esencia de la religión, sino que la interpreta y estudia como una forma concreta de acción social comunitaria (Duch 2001: 97). Este carácter estructurante y cohesionador del habitus colectivo suele aparecer como una de las funciones principales. Constituye una fuerza integradora de la persona en la sociedad ante las posibles tendencias disgregadoras (Abrutyn 2013: 12; Bourdieu 1971: 295-298; Martí 2003a: 46-47; Rubio 1988: 35-46). Se trata de mantener y justificar el orden social, lo que muchas veces supone a su vez la explicación y sentido del orden cósmico.

Esta función explicativa ha sido manejada en numerosas ocasiones como elemento característico de la religión, pues se trata de argumentaciones al respecto del orden y origen de cuestiones de difícil comprensión. Muchas veces se ha presentado a la religión como una suerte de explicación precientífica de la realidad (Duch 2001: 90-91; Frazer 1944: 75-77; Malinowski 1982: 15-16; Martí 2003a: 45; Rubio 1988: 20-22; Valverdú 2008: 47-48; Salazar 2014: 33-37).

También es habitual que se haga énfasis en la función adaptativa de la religión, pues facilita la reducción de angustias e inseguridades, tanto a nivel social como personal (Duch 2001: 94-98; Malinowski 1982: 52-53; Martí 2003a: 47-48; Salazar 2014: 42-45). Al mismo tiempo, el pensamiento religioso puede servir de apoyo personal a nivel individual para afrontar dificultades vitales a nivel emocional e incluso físico (Martí 2003a: 47-48).

En cualquier caso, conviene tener en consideración que estas funciones no son contradictorias entre sí y pueden convivir de manera perfectamente complementaria, con

mayor importancia de una u otra en función del contexto concreto (Martí 2003a: 49). El carácter holístico de la religión hace que tenga numerosos campos de actuación y por ello diversas funciones. Además, otras instituciones pueden llegar a satisfacer total o parcialmente estas mismas necesidades, en convivencia o de manera excluyente en función del contexto (Martí 2003a: 45).

Por ello, con la incorporación de elementos sustanciales o esenciales en la definición de religión, aunque sea a modo de acotación subsidiaria, como el caso de Durkheim, se puede llegar a una mejor comprensión del objeto de estudio. Sin embargo, ¿cuál ha de ser el elemento característico que limite y especifique qué es la religión ante la coincidencia funcional?

3.2.2. Lo divino, lo sagrado y lo sobrenatural

En numerosas ocasiones, desde perspectivas de análisis en las que prima el carácter sustancial o esencialista a la hora de definir la religión, se ha recurrido a identificar la misma como aquello relativo a lo divino, lo espiritual, lo sobrenatural o lo sagrado. No obstante, se trata de acotaciones sumamente complejas por las diferentes implicaciones sociales que pueden tener estos términos en los diferentes contextos a analizar (Evans-Pritchard 1991: 175-176).

Desde la **divinidad**, con una perspectiva monoteísta o al menos plenamente jerarquizada, se entiende la religión como la determinación de la vida humana por el sentido de la unión con el espíritu misterioso que domina el mundo y con el cual desea unirse. Se trata de veneración por el ser superior, Dios. No obstante, muchos de los seres espirituales de numerosas prácticas religiosas no deberían ser entendidos como dioses, incluso algunos de los que reciben culto. Podría, por ello, sustituirse esta noción de divinidades por la de seres espirituales, por lo que la religión sería la creencia en estos últimos, entendidos como sujetos conscientes y poderosos (Durkheim 1982: 26-27; Tylor 1981: 26-27). Son habituales las proyecciones antropomorfizantes o zoomorfizantes en la concepción de lo divino al respecto del entorno natural, cultura e incluso social. Muchas veces la forma de categorizar y organizar a estos seres responde a la disposición de las estructuras y valores sociales, que se reproducen en las creencias y prácticas religiosas (Martí 2003a: 29-30). El trato con ellos se puede realizar, no solo desde la plegaria y veneración, sino también desde la negociación y búsqueda de convicción (Durkheim 1982: 26-27). No todos los poderes tienen porqué emanar de los seres divinos en un conjunto de prácticas y creencias religiosas, desbordando pues la idea de dioses o espíritus (Durkheim 1982: 32).

Esta forma de presentarse no deja de ser algo compleja y poco exacta. En ocasiones la idea de los seres espirituales se encuentra algo desdibujada y no es un elemento central para el conjunto de creencia religiosas, como es el caso del budismo, en el cual no se niega su existencia, pero tampoco es fundamental (Durkheim 1982: 26-27). Del mismo modo, el carácter espiritual, entendido como seres inmateriales, no siempre está presente en ciertas percepciones ontológicas o mitológicas, pues se manifiestan como formas diferentes de materialidad (Pitarch 1996: 186). Así, las divinidades, los espíritus o almas, no necesariamente se caracterizan por su inmaterialidad, sino por ser ontológica y cualitativamente diferentes, por su alteridad, su otredad. Además, lo divino sólo puede entenderse como tal si se presenta en su contexto como algo sustancialmente diferenciado de la vida cotidiana de las actividades socioculturales.

Es este carácter alternativo de la percepción de estos seres o potencias, lo que, junto con un cierto carácter funcional, nos lleva a lo sagrado, entendido como aquello apartado, diferente a la cotidianidad y acción humana, la heterogeneidad absoluta, a veces antagonista de lo profano. Este dualismo de antónimos está especialmente presente en la obra de Durkheim, en la que lo sagrado no son solo los mitos asociados a dioses o espíritus, sino que puede ser cualquier cosa, desde objetos hasta prácticas como los ritos. Se trata de elementos simbólicos intangibles, inalcanzables, separados, ya sea por imposibilidad física de acceso a ellos o por convenio social para su distanciamiento (Cervelló 2003: 86; Durkheim 1982: 33-36 y 42; Salazar 2014: 63-65). A partir de esta especificación, se podría considerar la religión como un conjunto de creencias y prácticas relacionadas entre sí de manera coordinada y/o subordinada, todas ellas en relación a su vez con lo sagrado. De esta manera se compone un sistema específico y con cierta unidad en el trato y relación con lo que se entienda en su contexto como absolutamente ajeno (Durkheim 1982: 36).

El ámbito religioso puede presentar dos aspectos: la institución reconocida y la actitud del usuario individual y colectivo en el contacto con lo sagrado. En la primera de las dos facetas, la finalidad suele ser el mantenimiento del contacto con lo sacro de manera controlada, comprensible y regulada. Media los pensamientos y constructos culturales colectivos para adecuarlos a las condiciones y necesidades sociales (Fericgla 2003: 598). El carácter ajeno de lo sagrado hace de la religión un poder de ordenación y cohesión percibido como externo e incontrolable a los ojos de los integrantes de la propia sociedad (Rubio 1988: 44-46; Salazar 2014: 52-59). La religión no es sólo un hecho humano, sino que se presenta como diferente a otros hechos humanos y en principio es irreductible a ellos, tanto para sus participantes como para sus estudiosos (Martín Velasco 1978: 57).

En consideración de la segunda acepción, la dimensión sacra está presente en el ámbito más profundo del pensamiento humano, con la manifestación de una serie de experiencias y vivencias, siempre marcadas por sus valores culturales. Muchas veces se manifiesta como un sentimiento del ser humano como ser singular ante una realidad trascendente, inefable e incognoscible por los parámetros de conocimiento humano (Cervelló 2003: 107; Fericgla 2003: 588).

Rudolf Otto presenta una percepción de la religión principalmente esencialista, pues la identifica con el sentido numinoso (*sensus numinis*). Se trata de la expresión del sentimiento religioso latente en potencia en el ser humano y activado ante lo numinoso, lo sagrado, lo estremecedor. Las maneras de conocer ese sentimiento y manifestarlo culturalmente dan lugar a diferentes religiones (Duch 2001: 101; Otto 2009: 13). Lo santo “es una categoría explicativa y valorativa que como tal se presenta y nace exclusivamente en la esfera religiosa” (Otto 2009: 13). De esta manera se manifiesta la sacralidad a través de la percepción de sobrecogimiento y otredad con respecto a lo incomprensible y ajeno por parte del practicante. Sólo puede aspirarse a su definición y análisis desde la comprensión de la posición del creyente ante el mundo y lo desconocido (Otto 2009: 74-75).

Esta aproximación a la sacralidad a través de lo ajeno por inefabilidad, sobrecogimiento y desconocimiento entronca directamente con algunas de las percepciones que se han tenido al respecto de lo **sobrenatural**. Marett entiende que uno de los elementos característicos de la religión es precisamente la búsqueda de explicación de los fenómenos de la naturaleza, que, a pesar de poder entenderse como tal, resultan asombrosos y sobrecogedores ante la falta de conocimiento, por lo que pueden entenderse como sobrenaturales desde un punto de vista externo. El sobrenaturalismo tiene para este autor una relevancia fundamental a la hora de acotar el estudio de la religión (Duch 2001: 103; Marett 2015: 11-12). Para Stark, lo religioso es todo aquello concerniente a lo sobrenatural, lo cual puede variar en función de la cultura, pero lo identifica con las fuerzas o entidades más allá o al margen de la naturaleza ordinaria y la acción humana, capaces de suspender, alterar o ignorar las fuerzas regulares que condicionan la materialidad (Stark 1999: 268).

Sin embargo, las ideas religiosas suelen tratar de explicar lo habitual, es decir, fenómenos o elementos constantes, y de manera puntual se centran en anomalías y excepciones. De cualquier manera, que sea habitual, no implica que sea fácilmente comprensible. La religión puede plantearse como una especulación de todo lo que escapa a la explicación inteligible y diáfana, un esfuerzo por concebir y conceptualizar lo inexpresable. Lo sobrenatural y lo religioso, en ocasiones simplifican complejos fenómenos fuera del alcance de los

conocimientos regulares de su momento histórico. No obstante, para poder entenderse como sobrenatural, es necesario tener una noción de orden natural, lo que dificulta sobremanera el uso de este término como identificación de lo religioso, pues en muchas ocasiones estas partes implicadas aparecen integradas (Durkheim 1982: 22-26).

Incluso las propias instituciones u organizaciones encargadas de la mediación con lo sagrado, lo divino o lo sobrenatural no siempre se encuentran diferenciadas de otra serie de prácticas y comportamientos sociales, de manera que se entremezclan además con la propia realidad social de la cotidianidad, además de la ordenación natural (Bellah 1964: 363; Stark 1999: 279). Por ello, la religión entendida desde estos parámetros y distinciones dicotómicas genera una serie de definiciones complejas o inconclusas, pues tales nociones, aunque propias del contexto de la mayoría de los investigadores, no siempre están presentes en los contextos a investigar. No en todas las culturas se diferencia lo sobrenatural de lo natural, ni existe una diferenciación clara entre lo sagrado y lo profano, dando lugar a cosmos sacralizados. En ocasiones lo social y lo natural pueden presentar elementos que, aunque al margen de las leyes naturales desde una perspectiva científica, se insertan plenamente en las lógicas de funcionamiento natural contextual (Evans-Pritchard 1991: 175-176).

Por consiguiente, es conveniente entender la religión como un sistema de símbolos y actos que sintetizan el *ethos*, es decir, el carácter, la moral, las formas de interrelación, de los grupos culturales y su propia cosmovisión o percepción de la realidad. Se armonizan las condiciones últimas de la existencia humana, su situación material, anímica y social, con el orden general de la propia existencia cósmica (Bellah 1964: 361; Geertz 1992: 89; Martí 2003a: 35). Así, en cada tiempo y espacio concretos, otorga un sentido a la totalidad de la existencia del ser humano, finito y contingente, ante lo inabarcable y complejo que se le presenta universo que lo rodea (Duch 2001: 105).

De manera acorde a lo aquí presentado, parece que la definición aportada por Gerhard Lenski puede ayudar a comprender de manera simplificada la realidad del fenómeno religioso:

“Un sistema de creencias en torno a la naturaleza de las fuerzas que en último término modelan el destino del hombre y que, juntamente con las prácticas asociadas a ese sistema de creencias, comparten los miembros de un determinado grupo”

(Lenski 1967: 316)

Esta serie de aproximaciones a definición de lo sobrenatural y lo religioso, en las que el carácter explicativo tiene un especial protagonismo, aunque no excluye otras posibles funciones de la religión, se presenta ante el umbral funcional del conocimiento científico.

No conviene entender las creencias asociadas a compuestos religiosos como intentos fallidos de explicación del mundo. Gran parte del pensamiento reflexivo en torno al mundo no lo plantea como un objeto analizable, sino como parte de un contexto en el que se integra el ser humano en constante diálogo y comunicación. Así, no se trata de ausencia de conocimiento real, sino un conocimiento alternativo a los parámetros científicos actuales, con el fin de adecuarse a la situación vital, más que la mera aspiración a la comprensión (Cervelló 2003: 76-77).

Las definiciones clásicas que colocan la religión en parcelas extraordinarias y misteriosas, al margen de lo común y habitual, como lo sagrado, lo sobrenatural o lo divino, suelen obviar que no todo el conocimiento que escapa a lo intuitivo y cotidiano es necesariamente religioso, así como se ha apuntado anteriormente que no todo lo religioso se encuentra al margen de lo cotidiano. Complejas teorías científicas contemporáneas son en muchas ocasiones contraintuitivas y escapan a la comprensión general, pero no por ello han de ser susceptibles de considerarse pensamiento religioso. Las ciencias aspiran a la explicación de la realidad a través de relaciones causales al margen de las intencionalidades subjetivas de las partes implicadas, mientras que en el conocimiento o creencia religiosa se suele componer un mundo coherente y con sentido y significado últimos, pero por medio de las interacciones entre sujetos (Salazar 2014: 14-15).

Mientras que la ciencia, aunque no tiene porqué ser creída a nivel cotidiano, analiza objetos que escapan al conocimiento intuitivo primario de manera directa, la religión recurre a la explicación desde elementos de la cotidianidad. De esta manera se puede convertir en un conocimiento extraordinario y ajeno en algo comprensible y asumible como cierto. En última instancia, el pensamiento religioso consiste en la creencia ordinaria en lo extraordinario, independientemente de su realidad o irrealdad, cometido fuera del análisis del académico y científico humanista. Desde esta última perspectiva, el antropólogo o el historiador habría de posicionarse como agnóstico metodológico, centrado en el desarrollo y funcionamiento cultural, y no tanto en la existencia o no de sus contenidos (Salazar 2014: 16-21).

En última instancia, tomando en consideración todo lo anterior, la religión podría acotarse, de manera sucinta, como el *conjunto de prácticas y creencias que explica y da sentido a la existencia y ordenación cósmica y humana sin necesidad de fundamentación científica empírica*.

3.2.3. El mito y el rito

Dadas esta serie de aproximaciones, se evidencia que la religión no debe entenderse como una entidad indivisible, sino como un todo compuesto por diferentes elementos, entre los que destacan dos categorías principales, como se ha señalado, de creencias y prácticas (García García 2003: 22). Se trata de un sistema de mayor o menor complejidad en el que mitos, dogmas, ritos y ceremonias se articulan de manera coherente (Durkheim 1982: 32). Entre las cuales tradicionalmente han destacado como términos de referencia el mito y el rito, sobre los que resulta conveniente esclarecer algunas cuestiones básicas, sin entrar a analizar la totalidad de la ingente producción bibliográfica al respecto.

El mito suele entenderse como una narración relativa a lo sobrenatural (Rubio 1988: 71). Se suele tratar de construcciones con un alto contenido simbólico, en general de orígenes desconocidos e íntimamente relacionados con lo religioso. Son vehículos culturales de construcción del simbolismo de lo sobrenatural o lo sagrado, por lo que suelen estar relacionados con la experiencia y explicación de las fuerzas incontrolables de la naturaleza. Muchas veces se consideran narraciones que explican cómo el mundo y la humanidad han llegado a ser tal y como se conocen en el tiempo en el que se realiza el relato, a través de manifestaciones narrativas orales, textuales o dramatizadas. Por ello, el conocimiento de estos permite acercarse al conocimiento de la propia cultura y sociedad en la que se conservan (Martí 2003b: 278-282).

Conviene tener siempre en consideración que el mito en su contexto se entiende como verdadero por parte de los agentes sociales partícipes en su transmisión y construcción. Aunque no requiere de una demostración empírica, es perfectamente lógico y racional, acorde a las lógicas culturales propias de su contexto. Su realidad se asume, pero no se percibe directamente como algo histórico, sino sincrónico, “otro” (Martí 2003b: 284-285).

Desde el funcionalismo, carece de sentido abordar el mito sin tener en consideración el contexto cultural en el que se desarrolla. Para comprender correctamente una narración mítica es necesario entender la situación en la que se gesta y cómo es percibido por parte de sus creyentes y transmisores (Rubio 1988: 71-73). Es parte de un conjunto extenso de comportamientos culturales, como elemento estructurante en estrecha relación con la vida social. Ejercen varias funciones, entre las que destaca actuar como modelo de comportamiento. Se trata de una codificación de los órdenes institucionales y morales tradicionales. Su articulación en forma de narraciones facilita la transmisión intergeneracional, sin ser un mero entretenimiento, pues forma parte de un conjunto de creencias y prácticas. Por otro lado, normalmente no son tanto un código moral, como una legitimación de unas formas de vida a través de la memoria colectiva (Martí 2003b: 278; Rubio 1988: 71-74).

Desde la antropología estructural, se aborda el análisis del mito en sí mismo, no como mera manifestación de la estructura social. Se intenta analizar desde su interior, entendido como parte de un universo mítico específico, con explicaciones de contexto limitadas al análisis de su significado interno (Rubio 1988: 76-77). Para Lévi-Strauss (1970: 189) el mito se refiere siempre a acontecimientos pasados, en muchos casos previos a la creación del mundo o “las primeras edades”, cuanto menos, “hace mucho tiempo”. Sin embargo, su valor intrínseco proviene de que los eventos que acontecen en su contenido forman parte al mismo tiempo de una estructura permanente. Los mitos presentan un cierto carácter atemporal, pues se refieren simultáneamente al pasado, presente y futuro (Lévi-Strauss 1970: 189; Rubio 1988: 71-72).

Se trata de un medio de comunicación simbólico, así como lo es el lenguaje, de manera que la evolución y relación de los significados y sus significantes es un elemento básico en la mitocrítica estructuralista (Bourdieu 1971: 295; Rubio 1988: 76-77). Posee a su vez su propio metalenguaje, constituido por mitemas, elementos mínimos del relato que pueden someterse a un análisis estructural. El antropólogo ha de interpretar tanto estas unidades como la manera de interrelacionarse con otros en la cadena sintagmática que compone el mito en su conjunto, que otorga a los mismos un nuevo significado subyacente (Lévi-Strauss 1970: 190; Martí 2003b: 281-285). De esta manera, Lévi-Strauss (1970:190) determina que los mitos, si tienen un sentido, no puede depender de elementos aislados, sino de la forma que tienen de integrarse en una composición.

Si en el presente dualismo de formas de manifestación del lenguaje simbólico el mito se identifica con la metáfora, el rito se corresponde con la metonimia. Se trata del acto simbólico por antonomasia (Salazar 2014: 225). Está articulado por una serie de reglas de conducta que prescriben la forma en la que el ser humano ha de comportarse con respecto a lo sobrenatural, lo sagrado y/o lo religioso (Rubio 1988: 57).

El ritual se suele entender como un comportamiento culturalmente prescrito, sin una finalidad específica, práctica o material, sino expresiva. Aunque en general se habla de rituales con carácter colectivo, por el componente social de la religión, no hay que olvidar que incluso las prácticas individuales están insertas en un contexto social, así como las sociales son llevadas a cabo por individuos (Salazar 2014: 225-227).

Aunque en ocasiones se puede encontrar la participación en rituales con fines recreativos, conviene aclarar que esa no sería la finalidad última del mismo. Del mismo modo que la supuesta ausencia de una finalidad práctica no es algo absoluto, sino que no se trata de una finalidad práctica ordinaria y puramente material. Consiste, en casos normales, de un proceso

de movilización de recursos a los que se presupone un carácter extraordinario (Salazar 2014: 228), aunque pueden impregnar todo lo ordinario.

Se suele priorizar su intencionalidad expresiva, pues se entiende como un tipo de lenguaje factual, en el que se combinan lenguaje verbal y no verbal, cuyo objetivo principal es la comunicación y transmisión, aunque subyacente en ocasiones, de un mensaje. La contraposición entre finalidad práctica y expresiva es la misma que existe entre la acción y la comunicación, es decir, lo inmediato y lo mediato. La comunicación puede entenderse como finalidad práctica, aunque será siempre con carácter de mediación, una fase transicional previa y propiciatoria del acto que genere la consecución de los objetivos (Salazar 2014: 228-229).

Rito y mito muchas veces han sido presentados como elementos vinculados por una relación causal, pudiendo ser el rito una manifestación y recreación material del pensamiento simbólico presente en el mito, o, por el contrario, ser el mito la manera de explicar la articulación de los actos rituales. No obstante, no se puede asegurar ninguna de estas dos alternativas y ha de tenerse en cuenta siempre la constante comunicación y retroalimentación entre ambas partes. Actualmente resulta más interesante para la investigación tratar de comprender el fenómeno religioso en su conjunto, pues en ocasiones se trata de manifestaciones complementarias de un mismo conjunto de ideas (Martí 2003b: 287).

3.2.4. Magia y religiosidad. ¿Diferentes de la religión?

El estudio de los procesos rituales y la posible intencionalidad práctica de los mismos hace que sea conveniente detenerse en un concepto que habitualmente ha estado estrechamente ligado a la religión: la **magia**. Se trata de un término habitualmente utilizado de manera muy laxa pues bajo él se han agrupado creencias y técnicas de diversos orígenes sin conexión directa entre ellas (Caro Baroja 1974: 13). Etimológicamente proviene de los especialistas rituales, médicos, astrólogos y esotéricos medopersas, *magus* en las fuentes latinas, μάγος, en las griegas. Con variaciones históricas en las formas de utilizarse este término, muchas veces ha tenido implicaciones negativas por estar al margen de las bases cosmológicas y religiosas romanas y cristianas de Occidente, lo que generó un dualismo de opuestos entre religión y magia. La antropología decimonónica la presentaba como un conjunto de prácticas y creencias asociadas a lo sobrenatural, pero al margen de las religiones constituidas de manera oficial (Duch 2001: 209-212; Guyonvarc'h 1997: 21-22).

Uno de los principales investigadores al respecto es Frazer, que presenta el pensamiento mágico como una forma de conocimiento de los principios invariables de la naturaleza, así

como el pensamiento científico. Sin embargo, se trata de una forma errónea de entender y manipular la realidad, pues se sustenta en leyes fallidas. Estas, son según este autor, las leyes de simpatía, principios rectores de la magia que dan lugar a dos tipos básicos de procedimiento. Por un lado, la magia homeopática o por similitud, según cuyas lógicas dos cosas que se parecen se pueden influir mutuamente. La imitación puede propiciar que se produzca un acto similar. Por otro lado, la magia por contacto o contagio, que implica que si dos elementos han permanecido estrechamente ligados pueden seguir influyendo el uno sobre el otro una vez separados (Frazer 1944: 75-77; Martí 2003a: 40).

Estas percepciones de la magia como un pensamiento precientífico suelen insistir en que se trata de un método de modificación directa del medio, diferente también del pensamiento religioso en la medida en que no se implora a una divinidad controladora de las modificaciones del entorno (Rubio 1988: 101-102). La magia, en este sentido, contiene un esquema lógico de relación por asociación por encima de las lógicas de causa-efecto. Se trata de un conjunto de conocimientos y técnicas destinadas a dominar una fuerza sobrenatural inmanente a la naturaleza y se le presuponen una serie de finalidades específicas y generalmente pragmáticas (Martí 2003a: 39-40; Mauss 1970: 71; Rubio 1988: 101-102). Los fracasos se pueden atribuir a la mala *praxis* del usuario que intente realizar un acto mágico, o a la interferencia de un agente externo, como otro practicante o un ser sobrenatural (Rubio 1988: 101-102).

Esto pone sobre la mesa la posibilidad de existencia de rituales cuyo proceso comunicativo tiene una intencionalidad evidente y explícita. Los ritos mágicos normalmente están estrechamente relacionados con el poder o potencia que es capaz de desplegar el oficiante. Es el propio poder ritual el que genera cambios, mediante influjos coercitivos impregnados de cierto determinismo (Rubio 1988: 56-57). Aunque el rito es un proceso comunicativo, como se ha presentado antes (Salazar 2014: 228), dirigido a una serie de fuerzas, impersonales o personales, que responden de manera directa y causal a la práctica si es desarrollada correctamente y sin interferencias (Stark 1999: 281).

Por su parte, los rituales entendidos como religiosos, siguiendo esta perspectiva frazieriana, buscan sus efectos fuera de sí mismos, a través de la conciliación con poderes personales superiores al ser humano y la propiciación de sus actos (Frazer 1944: 75-77; Rubio 1988: 56-57). De esta manera se podría entender como una práctica desencadenante de un poder ritual comunicativo o mágico indirecto, una suerte de magia ayudada en la que la consecución de los objetivos depende de voluntades ajenas, no solo al practicante sino a su propio plano de comprensión ontológica.

Suelen tener un carácter oferente o de plegaria, con un cierto componente colectivo en la participación, más allá de que exista un oficiante especializado o específico, mediador con las fuerzas sagradas implicadas (Rubio 1988: 56-57). El sacrificio suele presentarse como el ritual religioso por antonomasia, con la entrega, previa destrucción simbólica o material de elementos propios del ámbito de alcance de lo humano a modo de ofrenda a la entidad objetivo (Salazar 2014: 229-231 y 246-247). Se trata de última instancia de un acto de comunicación conciliadora en el cual se invierte ontológicamente la posición de la ofrenda, que pasa del espacio relativo a lo humano para integrarse en lo ajeno, sobrenatural o divino.

Es precisamente ese carácter colectivo o social lo que permite realizar una aproximación a la relación entre magia y religión desde otra perspectiva, pues a pesar de que el carácter coercitivo o suplicante ante las fuerzas suprasensibles puede ser un primer punto de referencia, su separación no suele ser totalmente clara en casi ningún contexto. De esta manera los rituales religiosos en numerosas ocasiones presentan un cierto carácter mágico, así como las prácticas mágicas están limitadas por un marco de comprensión de lo religioso (Weber 1969: 345). Para Malinowski es fundamental tener en cuenta que ambos elementos forman parte del mismo sistema de relación con lo sobrenatural. Mientras que el acto mágico presenta una idea y finalidad específicas y claras, en la práctica religiosa no se explicita de manera directa y se obtienen los objetivos de una manera colateral (Malinowski 1982: 40; Martí 2003a: 42-43).

Ese carácter más utilitario no pasó tampoco desapercibido para Durkheim, quien identificaba en la religión un carácter colectivo, con la integración social entre sus principales funciones (Durkheim 1982: 37-41). No obstante, la eficacia de la magia implica la creencia en ella y por ello es necesario un notable consenso social o colectivo con respecto

Tipos de religión	Tipos de practicante	Concepción de lo sobrenatural	Tipos de sociedad
Monoteísta	Sacerdotes, ministros, etc.	Ser supremo	Estados
Olímpica	Sacerdocio	Panteón jerárquico con deidades poderosas	Cacicazgos y Estados arcaicos
Comunal	Especialistas de tiempo parcial; eventos ocasionales patrocinados por la comunidad que incluyen ritos de paso	Muchas deidades con cierto control sobre la naturaleza	Tribus productoras de alimentos
Chamánica	Chamán = tiempo parcial	Practicante zoomorfo	Banda forrajera (platas y animales)

Figura 10: Tipología de religiones de Anthony F.C. Wallace (1966: 97-100) presente en Kottak (2010: 329)

a su funcionamiento. Por ello, siempre debe analizarse en su contexto y como un elemento funcional más del entramado estructural social, pues los intereses materiales e individuales de los agentes de lo mágico-religioso son perfectamente compatibles con el significado y papel simbólico, social o individual, del acto en sí (Lévi-Strauss 1970: 152-155). La magia no deja de ser un fenómeno social y se debería tratar como un compuesto de creencias siempre de la mano de las creencias y prácticas religiosas (Martí 2003a: 42-43), aunque tradicionalmente se identifica con procesos desarrollados al margen de la religión oficial, pública o institucional (Duch 2001: 209-210; Mauss 1970: 71).

Es esa oficialidad de la religión la que hace necesario también revisar el significado que tiene para la investigación la **religiosidad**, muchas veces acompañada del adjetivo “popular”. ¿Qué marca la frontera entre la creencia y la superstición? Parece posible encontrar la respuesta en el control, la autoridad y el poder social. El reconocimiento de una práctica como religión suele venir asociado a que sea ejecutada por personas a las que se reconoce como autoridades lícitas en su realización. La religión frente a la religiosidad popular se puede diferenciar por el reconocimiento de instituciones sociales estatuidas (García García 2003: 23). Con esto no se define el carácter religioso en sí mismo de un hecho, sino su oficialidad, lo que podría devaluar la percepción de autenticidad del componente religioso de ciertas prácticas reconocidas como religiosidad o atribuidas a creencias populares.

El análisis de las religiones y/o religiosidades se presenta siempre harto complicado, incluso a la hora de identificar o decidir una u otra denominación, pues resulta muy difícil liberarse del bagaje cultural y religioso propio, que ordena y califica las creencias ajenas a través de las propias (Estrada 2003: 258). En ocasiones se habla de religiosidad en referencia al conjunto de prácticas, creencias, devociones y comportamientos en los cuales se expresa la forma de entender la fe por parte de los sectores sociales de más baja extracción, las clases populares, el pueblo sencillo (Estrada 2003: 258-259; Lombardi 2003: 55). En cualquier caso, nunca debería entenderse como un conocimiento constituido en los restos de una ignorancia secular del pueblo, sino en el proceso de asentamiento y asimilación de la religión oficial por parte de la población (García García 2003: 29). Puede componerse a través de la relación de un pensamiento religioso de sustrato y su adecuación al contexto establecido desde la oficialidad, ya que la composición del pensamiento religioso suele realizarse sobre varios estratos culturales existentes hasta generar un nuevo compuesto específico (Maldonado 2003: 34-35).

En caso de aceptarse esta noción e identificar la religiosidad popular como algo propia de un “pueblo”, clase subalterna no privilegiada, solo sería aplicable a sociedades en las cuales

exista esta diferenciación de manera evidente y las prácticas religiosas de uno y otro colectivo estuvieran claramente segregadas (Córdoba 2003: 71-72). En sociedades jerarquizadas con división de clases, no es extraño encontrar una distinción entre los parámetros de análisis religiosos de las clases dominantes con respecto a los de las clases dominadas, favoreciendo con ello una estructuración jerarquizada legitimada en la propia segregación del pensamiento simbólico (Bourdieu 1971: 315). En las sociedades no jerarquizadas, no se podría hacer esta diferenciación entre religión, propia de las élites, y religiosidades populares (Córdoba 2003: 71-72). Allí donde no se puede identificar una religión como oficial, tampoco es conveniente hacer referencia a la religiosidad popular en el sentido que aquí se ha presentado del concepto (García García 2003: 29). Además, en ocasiones, comportamientos religiosos asumidos como populares han sido practicados por individuos pertenecientes a clases dominantes.

Esta adjetivación de una religión o religiosidad como “popular” presenta una serie de complicaciones, pues se puede presentar como una devaluación de sus cualidades en contraposición a una religión “cultura” (Pitt-Rivers 2003: 117). Esto legitima, muchas veces de manera no intencionada, el mantenimiento de estructuras de dominación, por presentarse el pensamiento popular como un subproducto de una categoría inferior, menos valor y relevancia como elemento estructurante de la sociedad.

Quizás el término religiosidad, sin la adición de “popular”, podría incorporar implícitamente carácter alternativo (Pitt-Rivers 2003: 117). No obstante, se corre el riesgo de reducir el componente propiamente religioso que las prácticas y creencias que englobe pueden tener para sus practicantes y usuarios. Quizás, en este sentido, sea prioritaria la eliminación de prejuicios jerarquizadores por parte de los investigadores de manera que no se asimile la oficialidad como algo superior a la alteridad y no entender lo culto como oficial y lo popular como ignorante.

En cualquier caso, religión, magia o religiosidad, no deben entenderse nunca de manera exenta a su contexto socioeconómico y político, pues no existen de manera espontánea. Se trata de realidades culturales y connotadas socialmente, por lo que se asocian a procesos históricos y sociales específicos en conexión con el resto de los elementos presentes en su ámbito estructural (Lombardi 2003: 56). De tal manera, las prácticas y creencias populares se pueden adherir e integrar total o parcialmente a los sistemas religiosos oficiales, mutables y adaptables. Así mismo, elementos ortodoxos de la oficialidad pueden integrarse en las prácticas populares, dando lugar a nuevos productos híbridos o reinterpretaciones heterodoxas de los mismos (García García 2003: 19).

Actualmente conviene trabajar sin distinguir esta serie de conceptos *a priori*, salvo por sus posibles implicaciones contextuales específicas (Duch 2001: 209-210). Es pertinente tener en cuenta que se puede entender por religioso cualquier serie de elementos que se traten como tal, de forma explícita o implícita y acordes a la definición antes presentada, por parte de la misma sociedad o clase social en la que se insertan los individuos que participan de ellos (Lombardi 2003: 56). De esta manera, todo este conjunto de prácticas y creencias, que en ocasiones se ha tratado de compartimentar, debe ser identificado como religioso. Cada uno de estos conceptos aclaratorios pueden ser utilizados de manera diferenciada en función de su adecuación al contexto que se esté trabajando y su propio sistema de creencias, si bien los aspectos mágicos parecen tener un mayor carácter práctico e instrumental.

3.2.5. Instituciones y especialistas religiosos

En su definición de religión Durkheim (1982: 42) incorpora el carácter social y colectivo con la introducción del término “Iglesia”, entendida como comunidad moral, sin hacer referencia a su carácter institucional de manera explícita. No obstante, es bastante común que la práctica religiosa esté institucionalizada, ya sea en una compleja estructura o una institución unipersonal reconocida socialmente. De esta manera, se puede identificar la especialidad religiosa en función de un desempeño funcional de actividades asociadas, total o parcialmente, al ámbito de la religión, ya sea a tiempo parcial o completo, como única responsabilidad social.

Las organizaciones religiosas tienen como principal propósito crear, mantener y suministrar la religión a ciertos individuos y apoyar y supervisar las formas de intercambio con su ámbito de acción, es decir lo sobrenatural, lo sagrado o lo divino (Stark 1999: 279). Sin embargo, en contextos catalogados como primitivos, no tiene por qué haber organizaciones estructuradas de tipo institucional que se encuentren plenamente diferenciadas del resto de la sociedad en el trato de lo religioso. Los roles se entremezclan y vinculan con otros roles sociales y la especialización puede identificarse con una diferencia cuantitativa y no cualitativa en el conocimiento de tales cuestiones (Bellah 1964: 363).

Es habitual la identificación del sacerdote como ejemplo arquetípico de especialista ritual y religioso. Cabe señalar que se tratar de un término asimilado de las tradiciones europeas y su aplicación a otros contextos viene dada por traducción de otros términos específicos con características o funciones similares. En general, se utiliza para referirse a los oficiantes ceremoniales pertenecientes a organizaciones cerradas de acceso restringido, en oposición a los laicos o profanos (Duch 2001: 168). Su acceso a los poderes trascendentes y sobrenaturales

está estrechamente vinculado al proceso ritual y al aprendizaje reglado y oficial de una serie de conocimientos y tradiciones al respecto del culto (Duch 2001: 168-169; Valverdú 2003: 424). Se trata de un mediador con la esfera divina o religiosa institucional y estratificada (Duch 2001: 168).

Muchas veces es ese carácter colectivo y la pertenencia a organizaciones institucionales lo que lleva a diferenciarlo de otros especialistas dedicados a prácticas rituales, como pueden ser adivinos, magos o chamanes. El primero de estos tres parece estar dedicado al descubrimiento de cuestiones al margen del alcance general de la sociedad, desempeño a veces llevado a cabo por los propios sacerdotes (Duch 2001: 172-173), de manera que más que parecer una diferenciación cualitativa en cuanto a la especialidad, podría hablarse de un especialista sectorial o concreto dentro del ámbito religioso.

Por su parte, lo que se entiende como mago es el especialista de los usos mágicos. A pesar de que en ocasiones se encuentra circunscrito a espacios de actuación paralelos a la oficialidad de las instituciones religiosas, o se limite a intencionalidades de tipo más utilitario, se puede entender como un especialista religioso. Aunque pueda tratarse de servicios individualizados, en general se encuentra al servicio de la comunidad y del conjunto de la sociedad, pues de ella deriva el reconocimiento de sus poderes (Frazer 1944: 71-72; Mauss 1970: 72). Es por ello que en ocasiones se utilizan términos como brujo o hechicero de manera negativa, como personajes egoístas al margen de los intereses comunitarios (Duch 2001: 172-173). En cualquier caso, este tipo de terminologías deben siempre estar sujetas a las percepciones de dichos especialistas en su respectivo contexto y la terminología allí utilizada, así como deben tratar de adecuarse, en caso de traducirse, a los términos propios del ámbito cultural de los investigadores.

Otro de los términos más populares y habitualmente utilizados para referirse a especialistas religiosos de sociedades “primitivas” es el chamán. Aunque no es este el momento de indagar en profundidad en sus características definitorias y los puntos en común de todos aquellos especialistas a los que se ha considerado como tales, pero sí conviene hacer una breve presentación. Se trata de una de las categorías de calificación más habituales, en contraposición al sacerdote. En general se ha asociado el chamanismo a contextos sociales simples, mientras que el sacerdote opera en sociedades estratificadas. Muchas veces se hace referencia a que los poderes del primero emanan del contacto o ayuda de seres sobrenaturales, mientras que los del segundo forman parte de una educación o adiestramiento que le permite adquirir competencias específicas. También se suele remarcar la diferente capacidad de influencia en el marco de acción sociopolítica, el chamán de manera no sistemática, con ejercicio puntual

del poder, y el sacerdote en una posición de autoridad sistematizada (Valverdú 2003: 424-431). En cualquier caso, esta dicotomía parece ser más una creación de la investigación que una realidad en sí misma, pues en la práctica las realidades específicas de cada contexto son mucho más complejas y han de atenderse en cuanto a fenómenos históricos que son.

El chamán, una suerte de hechicero, adivinador, espiritista, médico y cosmólogo, en el imaginario colectivo contemporáneo, es un término procedente de los Evenkí o Tungús siberianos, para hacer referencia a sus especialistas rituales *shamán* (Morris 2009: 27-28). Muchas veces se ha enfatizado en la capacidad de control y contacto con los espíritus o la posibilidad de realización de “viajes extáticos” para identificar como chamán a un especialista médico o ritual (Duch 2001: 170-171; Heusch 1973: 255-257; Morris 2009: 37-38). No obstante, quizás sea más oportuno abordar el análisis de uso del término desde una perspectiva funcional e histórica tal y como han realizado algunos autores. Más adelante se desarrollará un apartado específico para esta cuestión, pues su lectura una vez trabajados los dos casos de estudio aquí presentes resulta más concreta, útil y reveladora. Por otro lado, su presentación en este punto podría generar algunas prenociones poco deseables para la correcta interpretación de los especialistas presentados a continuación.

En última instancia, se puede hacer referencia a un individuo o institución como especialista religioso, cuando por sus funciones satisfaga algún aspecto relacionado con lo que se ha definido como religión en su respectivo contexto. No es necesario que sea un responsable único de todos los aspectos de lo religioso, pues pueden existir diferentes grados de especialización, en ocasiones por sectores o por niveles formativos dentro de las competencias relacionadas con la religión. Independientemente del término utilizado tradicionalmente desde la investigación, siempre ha de tenerse en consideración prioritaria el término correspondiente a su ámbito sociocultural. Aunque por similitudes estructurales o relación histórica se pueda recurrir a conceptos teóricos que faciliten la comunicación académica, siempre habrá de especificarse dichas relaciones y formas de uso.

4. El *angâkoq* inuit

4.1. El estudio de la religión en el Ártico inuit: introducción a las fuentes y su utilización

Esta sección está dedicada al análisis del especialista religioso y ritual principal de la sociedad inuit tradicional del Ártico americano. Aquí el chamán, generalmente denominado *angâkoq*, juega un papel fundamental en una sociedad de aparente sencillez organizativa, pero no por ello carente de matices y variables que dotan de notable complejidad y riqueza cultural a este espacio. Tal es la importancia en el plano religioso de este tipo de especialistas, que en numerosas ocasiones ha sido el centro de la denominación aplicada por la investigación a este conjunto de prácticas y creencias religiosas, identificadas como chamanismo inuit.

El estudio de las poblaciones indígenas americanas prácticamente comenzó con la llegada de los procesos colonizadores europeos y su recogida de informaciones etnohistóricas. En el caso del Ártico se pueden encontrar diversas expediciones, a partir del siglo XVI, aunque generalmente tardías que en latitudes menores. Tal es el caso groenlandés, con la expedición de Hans Egede en 1721, con la fundación de la actual Nuuk (Blodgett 2001: 110; Kaalund 2001: 206). Sin embargo, son las expediciones científicas realizadas durante la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del XX las que han aportado mayor cantidad de informaciones, recogidas de una manera más detallada y rigurosa, aunque no estén despojadas de un cierto sesgo colonial (Blogett 2001: 110; Larramendi 1995: 219; Rasmussen 1930: 9-15). Entre ellas destacan las que se realizaron bajo la bandera danesa, como es el caso de la famosa expedición de Thule, en la que participaban investigadores de diferentes disciplinas, incluyendo antropólogos como Knud Rasmussen (1879-1933) o Kaj Birket-Smith (1893-1977) (Larramendi 1995: 219; Rasmussen 1930: 9-15).

Reconstruir el pasado de la vida cultural de los inuit es una tarea compleja, pues los primeros viajeros y exploradores no recogían algunos de los aspectos de su funcionamiento social. No obstante, sí recogieron detalladas informaciones al respecto de algunas cuestiones que, por su percepción de exotismo, pudieron parecerles más interesantes, lo que permite a los investigadores actuales realizar una revisión desde una perspectiva científica más acertada (Balikci 1970: 93), tratando de eliminar el sesgo etnocéntrico colonial.

Una de las cuestiones a revisar es precisamente la denominación de las poblaciones árticas americanas, pues durante años se ha tendido a su denominación como esquimales. Sin embargo, es fundamental tener en cuenta que se trata de un término con un enorme sesgo etnocéntrico, pues los colonizadores lo tomaron de las palabras despectivas que utilizaban

las poblaciones indígenas que vivían en regiones limítrofes, algo más al sur. Parece que los indígenas algonquinos utilizaban *aškimew* o *eškipot* para referirse a sus vecinos del norte, lo que significa “comedor de carne cruda”, mientras que los cree usaban *eskiman*, con un significado muy similar (Fuente 1991: 5; Bailón 2015: 25). Por otro lado, los nativos Montagnais pudieron utilizar el término *ayassimew*, “constructores de raquetas de nieve”. Estos términos debieron de ser transmitidos a los balleneros y pescadores, principalmente vascos, en el siglo XVI, lo que derivaría después en “esquimal” y sus diferentes equivalentes en otras lenguas europeas (Bailón 2015: 25-26).

Seguramente el término más aceptado y que se utiliza con mayor asiduidad para referirse a estas poblaciones es “inuit” (inuk en singular), ya que designa a la persona, aunque con variantes regionales, en las lenguas propias. Aunque existen algunos grupos que no utilizan esta denominación, se trata de las más extendida entre los habitantes indígenas del Ártico americano y parte de Siberia (Damas 1984: 3-5; Fuente 1991: 5; Bailón 2015: 25-26). En 1977 se celebró en Barrow, Alaska, la primera *Inuit Circumpolar Council* (ICC), con representantes de Alaska, Canadá y Groenlandia, y se acordó designar inuit a cualquier grupo que hubiera sido tradicionalmente denominado esquimal, pese a que se recomendaba el uso de las denominaciones particulares de cada comunidad (Bailón 2015: 25-26).

En Alaska esta denominación general no se aplica con tanta frecuencia como en Canadá o Groenlandia, quizás debido a la menor homogeneidad cultural y lingüística en esta región, pues se pueden encontrar grupos de habla aleutiana, yupik (yupiit en plural, que también hace referencia a persona, por lo que suelen renunciar al término inuit) e inupiaq (inupiat

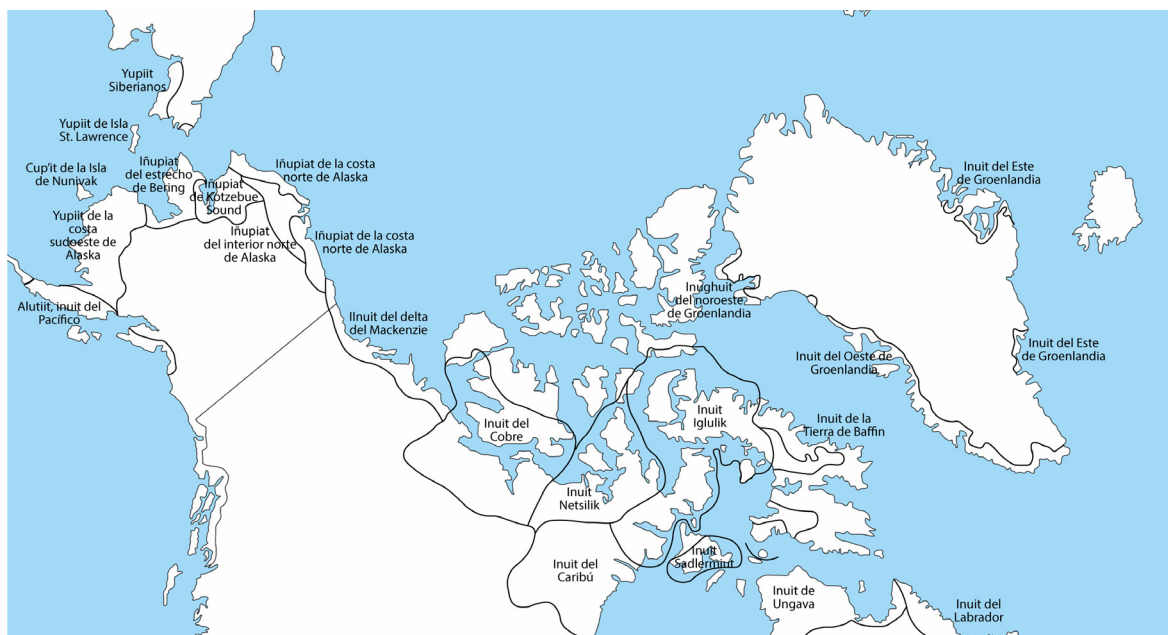


Figura 11: Mapa de distribución cultural de las poblaciones inuit del Ártico, basado en Damas (1984: IX)

en plural). Estos últimos están muy próximos culturalmente a las poblaciones del norte de Canadá y Groenlandia, que componen un extenso grupo lingüístico inuaq, desde Bering al Atlántico, con una cierta inteligibilidad entre todos ellos (Bailón 2015: 25-27; Feest 2000: 32; Jean-Ray 2001: 25; Woodbury 1984: 49). En cualquier caso, a pesar de que yupiit e inupiat de Alaska se pueden diferenciar entre ellos en su lengua y algunos aspectos artísticos, presentan bastantes similitudes en cuanto a prácticas religiosas, mitología y modo de vida, con variantes regionales internas en cada caso (Jean-Ray 2001: 42). Este trabajo se centra sobre todo en el amplio grupo ártico inuaq, por lo que se utilizará preferiblemente el término inuit, aunque se hará referencia también a otros grupos de la familia eskimoaleuta utilizando sus propias denominaciones cuando compartan algún elemento cultural relevante para el desarrollo de la investigación.

Dado que este trabajo se centra en la práctica religiosa del especialista ártico, se pone la atención en la sociedad tradicional preeuropea, anterior a la progresiva aculturación material y cultural, pues en muchos casos se produjo una conversión, al menos oficial, al cristianismo o religión celeste (Rasmussen 1930: 220-223). Por ello, tal y como se ha apuntado, las informaciones etnográficas recogidas durante las expediciones y las compilaciones teóricas posteriores son fundamentales, así como las recopilaciones de la tradición oral autóctona. En este sentido, destacan las obras de los ya citados Rasmusen (1929; 1930; 1931; 1932; 2005a; 2005b) y Birket-Smith (1983), pues la información de carácter etnográfico que contienen puede ser de enorme utilidad para el estudio de las poblaciones inuit, como fuentes primarias indirectas.

En este sentido, también son fundamentales las aportaciones de Hinrich o Henry Rink (1819-1893), pues se trata de uno de los pioneros en el estudio y compilación de relatos, cuentos y leyendas árticos (1991), lo que nos permite acercarnos enormemente a la percepción del mundo de la población inuit (Fuentes 1991: 13). Del mismo modo, es destacable la obra de Edward Sheriff Curtis (1999), que a principios del siglo XX recopiló relatos y leyendas, así como datos etnográficos y fotografías, de las poblaciones nativas de prácticamente toda Norteamérica. Entre los grupos estudiados se encontraban precisamente las poblaciones inuaq del norte de Alaska, motivo por el cual resulta de notable utilidad.

Hasta la actualidad se han realizado diversas investigaciones con respecto a la cultura inuit, desde diferentes perspectivas, para amoldarse a las necesidades del estudio histórico, por lo que la arqueología y los estudios lingüísticos han sido bastante relevantes. No obstante, sin duda es la antropología, junto con el análisis etnohistórico, etnográfico y etnoarqueológico, la disciplina que más protagonismo ha tenido. Tiene especial importancia el quinto volumen

del Handbook of North American Indians, que coordinado por David Damas (1984) reúne las investigaciones de numerosos autores para ilustrar la realidad ártica desde sus diferentes grupos de población, con sus similitudes y diferencias. Se trata de una obra con carácter holístico, por lo que conviven en ella diferentes disciplinas y trata de abarcar todos los aspectos de la sociedad inuit, así como su desarrollo histórico.

También cabe destacar el minucioso ensayo sobre el grupo cultural netsilik, inuit del noreste de Canadá, realizado por Asen Balikci (1970), en el que se recogen las informaciones anteriores, recogidas por los primeros expedicionarios, y se analizan y contrastan con las nuevas informaciones antropológicas. De manera similar, aún más actualizada, destacan las obras de Francesc Bailón (2012; 2013; 2015), en las que se recoge una enorme cantidad de información histórica y etnográfica sobre las poblaciones árticas tradicionales, así como su adecuación a los procesos coloniales, hasta la actualidad.

Dadas las características de este trabajo, cuyo centro de interés es el especialista ritual, es necesario comprender correctamente la forma de entender el mundo y la religión de esta cultura. Por ello se realiza una aproximación a su mitología y cosmología, de manera que se pueda analizar el hecho religioso, tanto por sus vertientes materiales, como simbólicas. Cabe destacar la catalogación tradicional de la religión inuit como animista, además de chamánica. Por ello, resultan especialmente relevantes los avances generales realizados por la antropología, aunque sea en otros contextos. Tal es el caso de la corriente perspectivista que se ha desarrollado en el estudio de sociedades amazónicas, entendidas como animistas, y que, como se verá más adelante, puede facilitar la comprensión profunda de esta región. Dentro de esta corriente, son destacables autores como Philippe Descola (1997; 1998) y Eduardo Viveiros de Castro (1997), cuyas aportaciones a la investigación ontológica han sido de enorme importancia y repercusión en la antropología.

A esto se añade un análisis minucioso de las referencias a especialistas religiosos, generalmente bajo la denominación de chamán, aunque a veces referidos como hechiceros o en el mejor de los casos haciendo uso de nombres locales, presentes en las fuentes relativas al Ártico. Con todo ello, se puede comprender el papel social de estos personajes, su repercusión en la forma de construir la cosmovisión, así como su posible repercusión e importancia en la esfera política, aplicando para ello los parámetros de análisis desarrollados en los apartados anteriores.

4.2. Contexto cultural y sociopolítico del Ártico tradicional

La población del Ártico parece tener sus antepasados en la última gran oleada migratoria procedente de Asia, posterior al poblamiento del resto del continente americano. Se estima que este movimiento de población debió de producirse en torno al tercer milenio a.C., con un primer grupo cultural de cazadores-colectores paleoesquimales, que dio paso a la cultura conocida como Dorset hacia el año 1000 a.C. Estos ocuparon el Ártico Central canadiense y se expandieron hasta el este de Groenlandia, donde perduraron algunos de sus rasgos culturales hasta los inuit históricos. Además, son protagonistas de ciertos relatos de construcción de la cosmología inuit, tal y como se mostrará más adelante (Blodtgett 2001: 97; Bailón 2012: 81-83; 2013: 34; 2015: 274-281; Cox 1992: 85; Forde 1966: 125; Mauss y Beuchat 1971: 368; Robert-Lambling 1986: 94)

Sin embargo, es la cultura de Thule la que tiene mayor importancia como antecesor directo de los inuit tradicionales documentados en las fuentes históricas. Su aparición se sitúa en torno al año 1000 d.C. con una rápida expansión por todo el Ártico americano, que les permitió reemplazar, casi en su totalidad hacia el 1200 d.C., a sus predecesores, con una cultura material totalmente enfocada a la explotación del medio marítimo (Cox 1992: 85; Feest 2000: 32; Forde 1966: 125; Mauss y Beuchat 1971: 368). Precisamente las palabras que hacen referencia al mar y su aprovechamiento son comunes o muy similares en las diferentes lenguas y dialectos inuit. Esto parece evidenciar que, en el momento de los primeros contactos con el mar ya se trataba de un grupo cultural notablemente unificado, seguramente originario de las inmediaciones de Bering, con una dispersión posterior (Birket-Smith 1983: 90; Woodbury 1984: 56-59).

De su lengua derivan las lenguas inuit o *inuktitut*, con una estructura aglutinante, de manera que gran parte de las palabras se construyen por medio de la adhesión de infijos con un significado concreto (Birket-Smith 1983: 82-83). Entre las diferentes variantes que se han ido configurando a lo largo del tiempo, con variaciones ortográficas y fonéticas, quizás la más destacable en la actualidad, por su asociación con este grupo cultural tan amplio, es el groenlandés, oficializado en el kalaallisut, aunque en la propia isla existen diferentes dialectos, tal y como sucede en los territorios canadienses, siberianos y en Alaska (Bailón 2012: 150; Bailón 2013: 31; Bailón 2015: 390; Birket-Smith 1983: 79-80). En 1851 el misionero Samuel Kleinschmidt publicó una serie de normas de ortografía, vigentes hasta la publicación de ortografías modernas. Por otro lado, en Canadá, el reverendo de E. D. Peck introdujo en 1870 un alfabeto silábico que había sido ideado para la escritura de los

indios cree (Larramendi 1995: 112-113), lo que lleva a que se puedan encontrar lenguas inuit transcritas con diferentes sistemas, pues a este hay que añadir las grafías latina y cirílica, esta última en los territorios rusos siberianos.

4.2.1. La importancia del medio y la cultura material

Si se dejan de lado estas cuestiones terminológicas y lingüísticas, podemos ver cómo, en general, antes de la occidentalización de las últimas décadas (Feest, 2000: 40), se trataba de una población con bastantes rasgos similares a lo largo de todo el Ártico americano. Para poder comprender sus formas de organización social y territorial es fundamental entender primero su relación con el medio y cómo se configura su cultura material dada la enorme interdependencia e influencia que tienen, especialmente en un contexto como este.

En general se puede apreciar una notable tendencia a la ocupación de zonas litorales, pues solía existir una clara dependencia de los mamíferos marinos para la subsistencia. Estos animales eran utilizados para la alimentación, la confección de vestimentas o incluso para obtener combustibles. Sin embargo, en algunos lugares, estos asentamientos tenían carácter estacional, ya que durante el verano se realizaba la caza sistemática de caribúes o se aprovechaban los recursos fluviales (Mauss y Beuchat 1971: 366; Kemp 1984: 466; Mary-Rousselière 1984: 431; Fuente 1991: 1; Cox 1992: 84-85; Feest 2000: 33; Moral-García 2016: 218-219).

Sin embargo, a pesar de la notable continuidad, existen variaciones locales supeditadas a las formas de subsistencia más adecuadas a cada región. Cada grupo de población tenía sus rasgos específicos y su propia identidad, que se ha ido manteniendo o modificando en función de su devenir histórico. Esto hace que al hablarse de “cultura inuit” se tienda a hablar de las generalidades y elementos comunes, pero hay que tener siempre en consideración la posibilidad de variaciones locales y regionales, así como las diferentes formas de construcción cultural, ontológica e identitaria (Bailón 2013: 31-32; Feest 2000: 33-34). Un ejemplo de ello es la variación en las formas de explotación de recursos y de distribución de los asentamientos entre las poblaciones del norte de Alaska, en donde se puede encontrar a los tareumiut, gente del mar, centrados en la obtención de mamíferos marinos; y los nunamiut, enfocados a la caza de interior. No obstante, en ambos se puede apreciar una notable tendencia a la estacionalidad en la explotación de recursos, con asentamientos móviles en función de las necesidades, si bien las poblaciones de costa son algo más grandes y estables (Johnson y Earle 1987: 132-135).

En general, el invierno² era la época de mayor actividad social, con grupos de población de mayor tamaño, concentrados en torno al *kashim/qasqiq/qaggi/qashe*, lugar de reunión y casa grande de esta estación, con un carácter comunal y colectivo (Bailón 2013: 45-46; Balikci 1970: 23-24; Mauss y Beuchat 1971: 390-391). Existía una cierta variabilidad constructiva, pues podía tratarse de casas semienterradas de roca, con techumbre de musgo y turba; construcciones con coberturas de pieles sobre estructuras de huesos o madera; e incluso, en regiones centrales del Ártico, casas de nieve de grandes dimensiones. Cabe señalar que el iglú o igluvigak, de herencia Dorset, no solía utilizarse más que como residencia temporal para expediciones, salvo en esta región central (Bailón 2013: 33-35). En el periodo invernal se intensificaba también la actividad ritual y ceremonial, tanto de manera colectiva como a nivel individual, con especial importancia de sus especialistas religiosos, chamanes que realizaban grandes sesiones durante la larga noche polar (Larramendi 1995: 97; Mauss y Beuchat 1971: 405). Aunque en muchas regiones se podía seguir practicando la caza de focas y la pesca a través de agujeros en la banquisa o en las polinias (Balikci 1970: 23-24; Kemp 1984: 466; Mary-Rousselière 1984: 431), se trata de la época de mayor escasez de recursos y era conveniente aprovisionar la mayor cantidad de alimento posible desde finales del otoño (Bailón 2012: 164; Kemp 1984: 467).

Desde la primavera, con el comienzo de deshielo de las aguas, y durante el verano, las poblaciones tendían a disgregarse en grupos más pequeños, generalmente de parientes, incluso en ocasiones atomizados en familias nucleares (Balikci 1970: 23-24; Forde 1966: 129-130; Larramendi 1995: 108-110; Mauss y Beuchat 1971: 402). Las actividades de caza se intensifican y la distribución de población está condicionada por la movilidad de grupos animales. Aunque se practica la caza de manera dispersa e individual, también se establecen grupos amplios de colaboración para ciertas actividades, como la caza de caribúes, la caza de ballenas o la pesca fluvial de salmones y otros peces, volviendo a componerse grandes grupos para dicha actividad (Arima 1984: 448; Balikci 1970: 23-24; Bailón 2012: 82-83; Domínguez-Solera 2014a: 81; Kemp 1984: 466; Mary-Rousselière 1984: 431).

De esta manera se puede apreciar cómo la vida cotidiana tradicional inuit estaba plenamente adaptada y condicionada por las características ambientales, de manera que las migraciones animales y los cambios estacionales marcaban las formas de distribución y traslado poblacional (Larramendi 1995: 108-110; Mauss y Beuchat 1971: 380). Por estos motivos se genera una cultura material particular, correspondiente al Ártico americano y al extremo

2 Cabe señalar que el ciclo anual inuit se adecua a las condiciones ambientales y sus estaciones no tienen por qué tener la misma duración y proporción que sus homólogos europeos.

oriental siberiano, como son los medios de transporte. Los largos periodos invernales, con el mar helado y el continente cubierto por nieve y hielo, llevaron al desarrollo de trineos tirados por perros, con diferentes variantes en la forma del vehículo y disposición de los animales, en función de las condiciones orográficas de la región. Por otro lado, el mar tomaba un inmenso protagonismo en los periodos de deshielo, pues en general era la principal fuente de recursos, lo que incentivó el desarrollo de técnicas de navegación. Eran dos las formas principales de desplazarse por las aguas: el umiak y el kayak. El primero, el umiak, era un barco de carácter colectivo, tripulado por las mujeres en los transportes de pasajeros y equipaje, pero también utilizado para la caza de ballenas, en este caso generalmente a cargo de varones. Por su parte, el kayak, era la embarcación de caza por antonomasia, aunque existen variaciones regionales; se trata de naves de pequeño tamaño, normalmente monoplaça, que solían utilizar los hombres para la captura y acoso de animales marinos e incluso caribúes, perseguidos y cercados desde ríos y lagos (Bailón 2012: 83; Kaalund 2001: 192-193; Kemp 1984: 469; Kleivan 1984: 602; Mary-Rousselière 1984: 432-433).

En aspectos tecnológicos, el hueso, la piedra, el cuero y la madera tenían una enorme importancia en la fabricación de diferentes tipos de artilugios. Su desarrollo, con complejos mecanismos de caza y elaboradísimas vestimentas, permitió a estas poblaciones adaptarse a las situaciones bioclimáticas del Ártico. Es cierto, por otro lado, que estos grupos presentaban, y aún hoy presentan, una serie de adaptaciones biológicas que pueden permitir una mejor resistencia al frío y a una dieta rica en grasas y proteínas, pero sin duda el factor tecnológico es de vital importancia (Cox 1992: 84-85; Feest 2000: 36-48; Larramendi 1995: 110-111).

4.2.2. Reparto de tareas y parentesco

La familia nuclear es la unidad básica de agregación, con una notable autonomía, incluso llegando a sobrevivir en solitario por tiempos relativamente prolongados en algunas ocasiones. En ella existe un reparto de tareas interno para poder satisfacer gran parte de las necesidades (Balikci 1970: 98; Blodgett 2001: 110). En general, se ve cómo el hombre era el encargado de la caza, la fabricación de armas y el mantenimiento de los medios de transporte. Por su parte, las mujeres estaban dedicadas sobre todo al espacio doméstico, ya que se encargaban del cuidado de la casa, la vestimenta, el fuego del hogar y la crianza de los hijos. De manera general, las mujeres se hacían cargo del procesado de los productos abastecidos por los hombres (Blodgett 2001: 110; Fienup-Riordan 2008: 187; Larramendi 1995: 109-110; Rasmussen 1930: 50-51; Rink 1991: 36 y 86-89).

La labor de la mujer era especialmente importante en lo que a vestimenta e indumentaria se refiere, pues las elaboradas prendas de vestir eran un elemento de inmensa importancia en

la subsistencia y la caza. Sin embargo, su trascendencia iba mucho más allá, pues en última instancia, la caza por un lado y la procreación por otro, están enormemente vinculadas, dado que ambas partes son totalmente necesarias para la reproducción de la vida (Feest 2000: 46; Fienup-Riordan 2008: 187). Además, las mujeres eran partícipes de la pesca, recogida de huevos e incluso de cacerías colectivas de aves marinas y de caribúes. En ocasiones, las mujeres podían asumir las responsabilidades típicamente masculinas, en caso de necesidad o buena disposición a ello, sin que ello repercutiera en sanciones sociales, por norma general (Fienup-Riordan 2003: 187; Rasmussen 1930: 50-51; Rink 1991: 36 y 86-89)

El matrimonio, además de la unidad básica de agregación social, se presentaba como un sistema de convivencia y supervivencia, de modo que en cada unidad de habitación se desempeñasen todas las funciones sociales, pudiendo ser disuelto o integrarse en grupos más extensos con relativa facilidad (Birket-Smith 1983: 177; Larramendi 1995: 110; Rasmussen 1930: 50). No existían demasiados tabúes con respecto al emparejamiento, si bien es cierto que era bastante habitual el matrimonio entre primos, aunque no se consideraba una norma. Sí estaba prohibido y sancionado que los cónyuges fueran familiares muy cercanos, lo que podría generalizarse como una filiación de segundo o menor grado, aunque a veces afectaba incluso a primos segundos (Bailón 2015: 200; Balikci 1970: 98; Birket-Smith 1983: 175). Tampoco podían compartir el mismo nombre, pues como se puede ver más adelante, en él residía parte del alma (Balikci 1970: 98; Birket-Smith 1983: 175).

Tradicionalmente las mujeres se casaban en torno a los catorce o quince años, al alcanzar la madurez sexual, mientras que los varones se casaban un poco más tarde, cuando se les consideraba capaces de autosustentarse y abastecer a una familia, en ocasiones en torno a los veinte años (Balikci 1970: 102-103; Birket-Smith 1983: 174). Ese carácter mantenedor del varón llevaba a que en algunas ocasiones se desarrollase la poliginia, aunque rara vez de más de dos esposas, siempre que él pudiera proveer de caza suficiente. También existieron casos de poliandria, aunque menos habituales (Bailón 2015: 200; Birket-Smith 1983: 175).

No existía una ceremonia matrimonial particularmente destacable, más allá del acuerdo y traslado a la vivienda común, generalmente del marido. Los cónyuges solían convivir durante gran parte de su vida, salvo los periodos de partidas de caza prolongadas o momentos de intercambio de parejas, tanto femenino como masculino (Bailón 2015: 288; Balikci 1970: 102-103). El divorcio era bastante habitual, así como volver a casarse y constituir nuevas unidades familiares (Bailón 2015: 200). Las relaciones extramatrimoniales no eran penalizadas sistemáticamente, aunque podía haber represalias derivadas de los celos en algunas ocasiones. La sexualidad marital era una parte fundamental de las relaciones de

pareja y apenas tenía restricciones con respecto a sus momentos de práctica, salvo durante el periodo directamente posterior al parto. Durante este periodo las mujeres debían permanecer en residencias particulares aisladas. De manera similar se procedía con la menstruación, pues se consideraba que podía ser contaminante y por ello habían de permanecer en su casa, al margen de actividades colectivas de tipo ritual o de caza, ni siquiera ser mencionadas (Balikci 1970: 102-103 y 222).

La tendencia a la patrilocalidad postmarital se vincula a la forma de vida cazadora, en la que el varón es quien provee de los recursos materiales, aunque se aceptan variaciones y alternativas en función de las necesidades y circunstancias (Balikci 1970: 101-102). La percepción de parentesco era de tipo cognaticio, es decir, que se daba igual importancia a los vínculos de parentesco maternos y paternos. En general, salvo en ciertas regiones de Alaska, no existieron organizaciones de tipo clánico, o al menos no demasiado rígidas y marcadas (Birket-Smith 1983: 177-179).

Aunque la familia nuclear presenta una cierta autonomía, de ninguna manera podría llegar a sobrevivir durante largos periodos de tiempo, pues la colaboración interfamiliar en ciertos momentos del año es de vital importancia. Por este motivo, estas unidades forman siempre parte de una red mayor de parentesco, que agregaba a dos o más familias nucleares, con variaciones interanuales que hacían más fluidas las agrupaciones extensas. Los vínculos matrimoniales eran en muchas ocasiones el eje principal de las formas de agregación, que eran bilaterales, a pesar de que la tendencia a la patrilocalidad nuclear configuraba también familias extensas con un especial protagonismo masculino. No obstante, la parentela de ambas vertientes puede ser el nexo principal de estas formas de agregación colectiva, sin sanción o negativización de los vínculos femeninos. A esto conviene añadir el establecimiento de lazos de parentesco ficticios, por adopción de niños o ancianos sin familia, aunque aún capaces de ayudar al colectivo. De esta manera, las familias extensas podían componerse de personas cercanas sin necesidad de consanguinidad, como podía llegar a producirse con la incorporación de compañeros de caza y sus familias (Bailón 2015: 221; Balikci 1970: 111-112 y 122-123; Møbjerg 1991: 45).

4.2.3. Organización colectiva y personalidad social

Además del parentesco, la colaboración en ciertas actividades colectivas es un elemento fundamental de agregación. Se trata de una sociedad tremendamente cooperativa, por lo que todo aquel que pueda debe participar en los esfuerzos grupales en la medida de lo posible y no se acepta a los individuos que no contribuyen al bienestar social sin justificación (Balikci 1970: 127). El reparto de los frutos de dichas actividades está suscrito a ciertas reglas de

participación y convivencia, tanto a nivel interno como con otras comunidades y otros seres del entorno (Balıkcı 1970: 127; Blodgett 2001: 110-111). En cualquier caso, en la sociedad inuit tradicional, a pesar de tener una percepción identitaria como un grupo cultural de afines, no se llegó a configurar una unidad política y territorial más allá de las redes de parentesco y cooperación, ni tampoco la instauración de un liderazgo indiscutido (Bailón 2013: 32; 2015: 258; Moral-García 2016: 219).

Parece que por norma general existió un fuerte sentido colaborativo e igualitario, en ocasiones incluso podría apreciarse un cierto temor a sobresalir, lo que podía evitar la dominación política tal y como indica Pierre Clastres (1981: 114-115) para diversos contextos. Había una clara exaltación de la generosidad, la modestia e incluso el carácter pacífico de los individuos (Larramendi 1995: 108). En su mayoría se trataba de una sociedad con escasa jerarquización y un liderazgo poco desarrollado más allá del ámbito familiar, donde la edad parece funcionar como uno de los principales marcadores de prestigio, pues las personas mayores son reconocidas y respetadas. Esto aparece reflejado en la terminología aplicada al parentesco, pues se usan denominaciones diferentes para referirse a los mismos grados de filiación en función de su edad con respecto al hablante (Balıkcı 1970: 98-99).

En algunas ocasiones o actividades puntuales, como es el caso de la caza, existían algunos personajes que podían tener un especial prestigio y reconocimiento, de modo que durante el desempeño de dichas actividades su palabra como “gran cazador” tendría más valor (Bailón 2015: 208; Kemp 1984: 472; Kleivan 1984: 614). En una posición similar se encuentran personajes como el *umialik* (patrón o propietario del umiak), especialmente presente entre los inupiat del norte de Alaska, que podía aglutinar un notable prestigio personal en diferentes facetas sociales, sobre todo en la caza de ballenas (Arima 1984: 454; Bailón 2012: 163; 2013: 32-33; Birket-Smith 1983: 180-181; Johnson y Earle 1987: 136; Kemp 1984: 472).

Otra figura que existe en algunas ocasiones es el “pensador”, “sabio” o “aquel al que todos escuchan”, es decir, *issumatak*, *issumatar*, *nâлагаq*, *atanerk* o *angayokfark*, denominación variable en función de la región, con un cierto prestigio y reconocimiento, pero no una fidelidad o estatus fijo (Bailón 2013: 32-33; Kemp 1984: 472; Kleivan 1984: 614; Rasmussen 1930: 231; Rousselot 2001: 37). Esta persona podía coincidir con el mejor cazador, pero también era habitual que esta función la desempeñasen los ancianos y los especialistas religiosos, el angâkoq o chamán, entre cuyas múltiples atribuciones estaría funcionar como consejero espiritual y primero entre iguales, ya que era quien mejor conocía ciertos aspectos del funcionamiento cósmico (Bailón 2012: 217; 2013: 32-33; Mary-Rousselière 1984: 431-446; Rasmussen 1930: 231).

En cualquier caso, este tipo de personajes no estaban exentos de cumplir con las responsabilidades como miembros activos de la sociedad, puesto que ésta no estaría dispuesta a mantenerlos, aunque sí pudieron llegar a recibir obsequios o repartos privilegiados como agradecimiento por su esfuerzo (Kleivan 1984 614-615). De hecho, el abuso de poder podía ser sancionado de diferentes maneras, como el ostracismo o la ejecución colectiva, pues estos líderes morales no debían imponer su voluntad (Bailón 2013: 33; 2015: 208).

Aunque normalmente se trata de una sociedad colaborativa y pacífica, no está exenta de todo conflicto. Pueden producirse enfrentamientos, por motivos familiares o por competencia en la consecución de caza o búsqueda de esposas. Además, en momentos de especial carestía se insta a los miembros improductivos a abandonar la comunidad, como es el caso de los ancianos, lo que supone prácticamente la muerte segura (Bailón 2015: 258; Balikci 1970: 148). También está documentado el infanticidio femenino (Bailón 2015: 182 y 288; Balikci 1970: 148). Los cazadores vagos, egoístas o improductivos no eran tolerados y podían ser sancionados, incluso con el ostracismo, aunque pasado un tiempo se les daba la oportunidad de reintegrarse (Bailón 2015: 208; Balikci 1970: 176-177).

Entre los netsilik existían diferentes formas de resolución de conflictos y sanción de comportamientos socialmente lesivos. La propia presión social era fundamental, con informaciones sobre los individuos compartidas por toda la comunidad, así como el miedo a posibles sanciones espirituales o mágicas (Balikci 1970: 185). A veces, de manera socialmente aceptada, se podía llegar a proceder a la ejecución de un individuo nocivo, por hacer un uso inaceptable de sus capacidades, fueran estas físicas o espirituales (Bailón 2015: 208; Balikci 1970: 185). En ocasiones, el especialista religioso era comprendido como un sujeto regulador de estos comportamientos negativos, pues sus capacidades, como se desarrollará más adelante, lo convertían en responsable de la sanción de ciertas actitudes (Balikci 1970: 185). Sin embargo, generalmente gran parte de los conflictos, sobre todo de tipo personal, podían ser solucionados por medio de combates de puñetazos a pecho descubierto o duelos de canto. Estos últimos permitían exteriorizar una queja formal que liberara tensiones e identificase socialmente al responsable del conflicto por decisión colectiva de los espectadores (Bailón 2015: 259; Balikci 1970: 185; Blodgett 2001: 111; Larramendi 1995: 96; Jensen 2011: 17-18).

Con todo esto, se puede concluir que nos encontramos ante una sociedad inuit tradicional encuadrable en gran medida en el modelo anteriormente descrito como banda. En ella encontramos dos fases diferentes de disposición espacial y social, con una de atomización familiar y otra de agregación bilateral variable. En muy pocas ocasiones se llegaron a consolidar sistemas de dominación o autoridad consolidada, aunque sí pudieran aparecer formas de

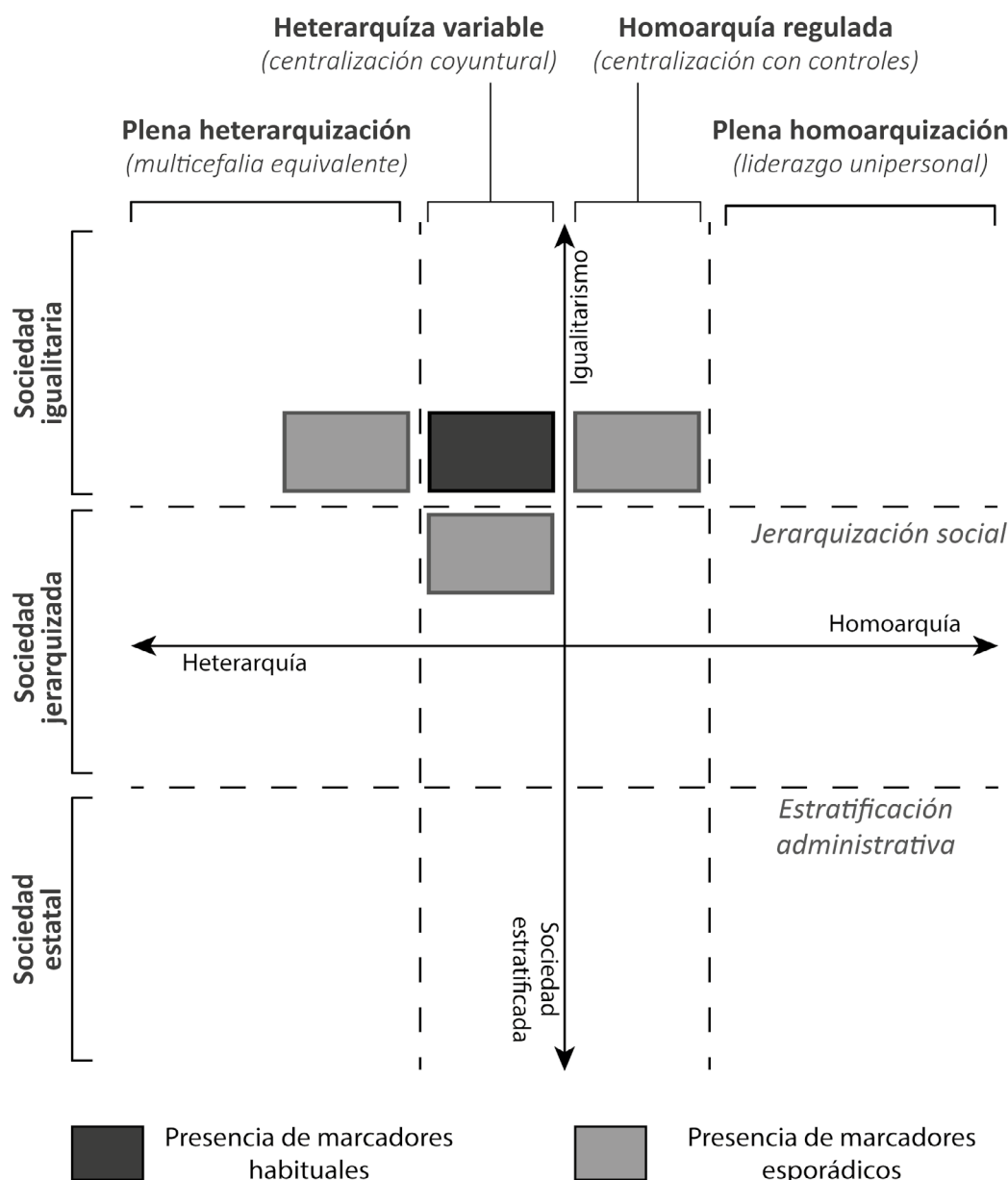


Figura 12: Propuesta de ubicación de sistema de bandas inuit tradicional en representación biaxial reticular (esquema del autor)

liderazgo e influencia coyuntural y sustentada en el prestigio, no en la imposición. Se puede considerar un sistema social tendente al igualitarismo y cooperativismo, con dispersión de los poderes con influencia social en diferentes personajes. Era una estructura más próxima a una sociedad heterárquica, dado el reparto de las formas de poder en cada individuo social, así como el carácter coyuntural de las instituciones o denominaciones de liderazgo antes citadas. No obstante, siempre pudieron existir variables regionales y disparidad, por tratarse de un área tan amplia y con variaciones históricas, así como influencia de otros grupos culturales.

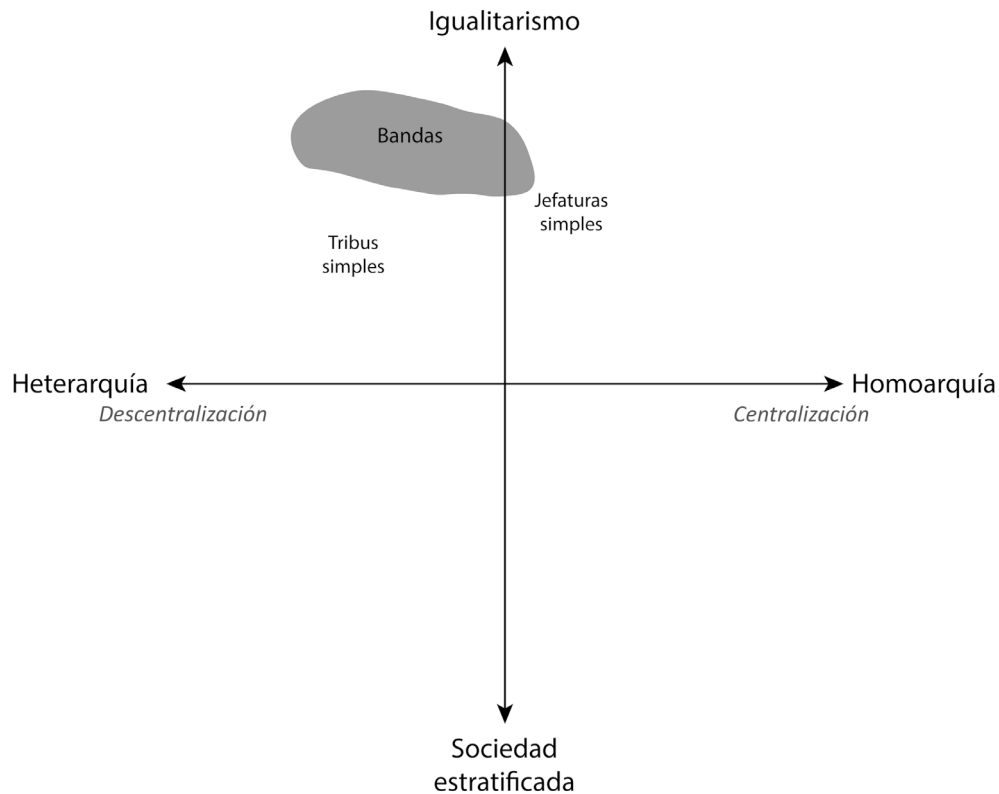


Figura 13: Propuesta de ubicación de sistema de bandas inuit tradicional en representación biaxial simplificada (esquema del autor)

4.3. Cosmología y religión inuit

Para poder comprender correctamente el fenómeno que ha sido habitualmente catalogado como chamanismo inuit, resulta especialmente interesante contextualizarlo dentro de un conjunto de creencias y una cosmovisión concreta que se desarrolló en el Ártico inuit. En este apartado se tratan de identificar las formas generales de desarrollo del pensamiento ontológico y la percepción cosmológica, así como sus manifestaciones culturales principales³. No es sencillo establecer un sistema de creencias aplicable a todas las regiones inuit, por sus variantes y particularidades en las formas de vida y por ello en las formas de percibir el entorno. En este apartado se tratará de visibilizar los aspectos comunes con el fin de entender el conjunto de la región, aunque se haga mención a ciertas particularidades en caso de ser lo más apropiado.

Cuando se habla de religión inuit se hace referencia a una serie de prácticas y elementos que, de manera colectiva e individual, componen la forma de entender el mundo y las relaciones

³ Gran parte del contenido aquí desarrollado ha sido presentado en publicaciones anteriores (Moral-García 2016a; 2017), por ello, solamente se hará referencia a estas obras cuando se trate de informaciones presentes exclusivamente en ellas y no cuando se trate de informaciones presentadas y referenciadas en otras fuentes.

de sus habitantes (Balikci 1970: 197), acorde con la definición inclusiva de religión que se ha establecido anteriormente. A pesar de que existen una serie de tabúes y prescripciones sumamente rígidas, la relación personal con las potencias espirituales es bastante variable (Balikci 1970: 197; Blodgett 2001: 110-111).

Para su estudio tienen especial importancia los relatos orales transmitidos entre generaciones, ya que en ellos se recoge una parte fundamental de la tradición cosmológica inuit. En estos relatos existe bastante continuidad, puesto que se trata de composiciones muy respetadas, al tratarse de testimonios del pasado y parte de su memoria colectiva, aunque existen variaciones regionales que lleva a la divergencia en detalles determinados en uno y otro relato. Parece que no existían tabúes específicos con respecto a la realización de estas narraciones, pues no estaban dotadas de connotaciones sagradas o sobrenaturales, seguramente debido a que en el pensamiento inuit no se establecían distinciones duales como “naturaleza-sobrenaturaleza” o “científico-religioso” (Birket-Smith 1983: 195; Larramendi 1995: 102-103). No se percibían como una creencia optativa, sino como un conocimiento firme de la realidad que compone su entorno; aunque podían no conocerse ciertos detalles exactos, se asume que las cosas son (Blodgett 2001: 110-11). Un ejemplo son los relatos de contenido cosmológico de los netsilik, del norte de Canadá, entre los que se pueden encontrar al menos cuatro tipos: cosmogónicos, que explican el origen del mundo; relatos de orígenes de los *tunrit*, predecesores de los inuit en esta tierra; sobre cómo los netsilik han llegado a su situación actual; y otros sobre el Más Allá y sus diferentes clases (Balikci 1970: 209). Además, todos estos relatos pudieron haber servido a modo de entretenimiento, a pesar de que en ellos también se busca ensalzar ciertos valores sociales, como la generosidad, la hospitalidad o la moderación, pues se trata de un producto cultural estructurante. Todo ello, sin olvidar que en estas narraciones era habitual la representación de encuentros y relaciones entre seres humanos y otros seres (Kleivan 1984: 615; Mary-Rousselière 1984: 442).

Para el ámbito cultural inuit debió de existir una concepción del mundo que se suele catalogar como preanimista o animista, ya que todo ser, bien sea vivo o inerte, podía llegar a ser poseedor de un “alma”, una potencia anímica, a la cual se denomina *inua* (*inue* en plural) en muchas ocasiones. Todo parece indicar que se trata de una variación del término *inuk*, por lo que se traduce normalmente como “su persona” o incluso “su portador”; por ello, se trata del elemento que confiere a los seres su personalidad, su intelecto, su voluntad, en ocasiones su vida y capacidad motriz (Alonso 2006: 205; Birket-Smith 1983: 198; Fienup-Riordan 2003: 182; Kleivan 1984: 617; Mary-Rousselière 1984: 441; Petersen 1984: 631; Rasmussen 1930: 255), pero sobre todo, implica capacidad relacional (Descola 1997: 31-34).

4.3.1. Ontología del ser humano

La historiografía y antropología tradicional habitualmente ha presentado una concepción inuit del ser humano con carácter tripartito, compuesto por cuerpo, alma y nombre (Birket-Smith 1983: 175-199; Feest 2000: 53; Rasmussen 1930: 214). Otras veces se considera que se asignaba una pequeña alma a cada una de las partes del cuerpo, aunque algunos entienden que no a todas, pues podían ser partes específicas del cuerpo que funcionaban como receptáculo del alma correspondiente a la identidad del ser (Fienup-Riordan 2003: 182 y 189; Mary-Rousselière 1984: 441; Petersen 1984: 631).

Determinar la relación exacta entre las diversas entidades anímicas en la mentalidad inuit resulta una tarea bastante complicada, puesto que se podía considerar que las “almas de los miembros” era tan solo una manifestación del “alma personal” de cada ser. En cualquier caso, las diferentes evidencias parecen indicar que el ser humano se componía fundamentalmente de un cuerpo material o sólido y una o más “almas”, cuyo origen y materialidad no son determinables fácilmente, pero estrechamente relacionadas entre sí y con el cuerpo, pues el daño en una de las partes afectaba a las demás (Petersen 1984: 631-632).

Algunas investigaciones parecen indicar que existieron cuanto menos tres conceptos anímicos bastante recurrentes en el mundo inuit tradicional, ya que al “alma” y al nombre se añadía un tercer elemento, el “aliento vital”. Seguramente existieron variaciones regionales, sobre todo en las denominaciones que recibía cada uno e incluso en la identificación simbólica de cada elemento con una función. El “alma” o *tarneq/ tayniq*, se identificaba con la persona en cuestión, de modo que tras la muerte se convertía en un alma que pasaba al mundo de los muertos, a veces tras vagar por el mundo y purificarse (Mary-Rousselière 1984: Petersen 1984: 631). En ocasiones se ha considerado que, en lugar de encontrarse en el interior del cuerpo, se trataba de una entidad que lo seguía de cerca, como si fuera una sombra (Gilberg 1984: 589).

El nombre o *ateq/atiq* era una entidad anímica que se heredaba de los antepasados y conservaba una serie de rasgos de la personalidad de sus anteriores portadores, así como algunos conocimientos. Cuando su portador fallecía quedaba en la tierra aguardando a ser reclamado en el momento en que se asignase a un recién nacido por medio de un ritual epónimo. En ocasiones, este tipo de “alma” podía llegar a mostrar su agradecimiento hacia su elector, al que intentaría brindar protección (Bailón 2012: 83; Balikci 1970: 199-200; Birket-Smith 1983: 175-199; Feest 2000: 53; Mary-Rousselière 1984: 441; Petersen 1984: 631; Rasmussen 1930: 214). Ese carácter apotropaico podía llevar a algunas personas a estar interesados en tener varios nombres, con sus correspondientes potencias anímicas, en

algunos casos incluso más de diez, que se iban añadiendo a lo largo de la vida. En cualquier caso, el más importante es el primero de ellos, que se concede con el nacimiento, heredado del difunto más reciente, como si de un alma reencarnada se tratase (Balikci 1970: 199-200).

Por otro lado, el elemento identificado como “aliento vital” es aquel que recibía el nombre de *inuuseq* o *inu-siq*, que proporcionaba al cuerpo su calor, la respiración y ciertas acciones que se pueden llegar a entender como procesos vitales u orgánicos. Este tipo de potencia se tenía desde el momento del nacimiento hasta la muerte, aunque no se sabe qué sucedía con ella una vez fallecido su portador (Mary-Rousselière 1984: 441; Petersen 1984:631).

Sin embargo, entre los netsilik, Asen Balikci (1970: 198-199) identifica esta entidad, *inoseq*, con el alma del individuo, sin separarla de la primera aquí descrita, pues además de la energía vital confiere a su usuario la determinación y la fuerza de voluntad. Por ello, tener una de estas entidades especialmente poderosa podía conferir a un cazador o un chamán unas capacidades de decisión o actuación especialmente favorables. No obstante, a pesar de su poder es vulnerable a ataques de tipo espiritual, de manera que su deterioro podría dañar directamente al cuerpo. En este caso, se las considera entidades inmortales, que pasan al Más Allá con la muerte del cuerpo, que puede variar en función del cumplimiento de normas y prescripciones.

Esta identificación pone al *inoseq* y el *tarneq* en una posición muy similar, por lo que no se trataría de una percepción tripartita de la parte espiritual del ser, sino dual, acompañando a su vez al cuerpo. Cabe la posibilidad de que la percepción por separado de un “alma” y un “aliento vital” respondiera a variaciones regionales e identificaciones etnográficas concretas. En cualquier caso, cabe tener en cuenta la variabilidad y la multiplicidad de almas que se puede encontrar en la cultura tradicional inuit, por lo que resulta complicado establecer con precisión un único sistema de percepción de las mismas.

4.3.2. *Ontología animal*

Los inuit entendían que compartían el mundo, tanto exterior como sus propios espacios de residencia, con diversos seres y espíritus, entre los que se encontraban los animales con un protagonismo fundamental (Balikci 1970): 198). El punto de vista con respecto a ellos no solía ser de superioridad, sino de igualdad y colaboración. Era necesario mantener una relación estable y positiva con ellos, de manera que destacaba el respeto recíproco. Este es el motivo por el cual las cacerías debían estar acompañadas de una serie de rituales de imitación y respeto hacia las piezas cobradas, tanto por parte del cazador como de su entorno familiar (Fienup-Riordan 2003: 182-183; Kleivan 1984: 617; Mary-Rousselière 1984: 441).

Una vez se finalizaba la cacería, se debía pedir perdón y mostrar respeto y agradecimiento a cada pieza, incluso se llegaban a realizar pequeñas ceremonias mortuorias, como era el caso de dar de beber agua al cadáver (Birket-Smith 1983: 175-199; Brigg 1982: 116-117; Curtis 1999: 117; Kleivan 1984: 617).

El mantenimiento de buenas relaciones permitía la reaparición de un alma animal en una nueva vestimenta corporal, por lo que facilitaba el surgimiento de sentimientos positivos en el resto de miembros de la comunidad y sociedad animal, de modo que se propiciaba la predisposición a ser capturados (Balikci 1970: 200-201; Birket-Smith 1983: 175-199; Brigg 1982: 116-117; Kleivan 1984: 617). Esto sitúa a los animales como seres personales con capacidad de agencia, con su propia organización sociocultural, equivalente a la humana, aunque pudiera ser diferente (Descola 1997: 31-34; 1998: 25; Moral-García 2017: 5; Viveiros de Castro 1997: 37-39). Por ello, las relaciones con los diversos animales, así como otros seres del entorno dotados de entidades anímicas, debían afrontarse desde la percepción de igualdad, sin jerarquizar un tipo de persona sobre otro, en este caso persona-humana y persona-animal (Moral-García 2017: 5).

Los animales eran capaces de desarrollar los mismos sentimientos que los seres humanos, de manera que podían ser vengativos y rencorosos en caso de sentirse agraviados u ofendidos. En numerosas ocasiones se consideraba que tenían la capacidad de tomar apariencia corporal humana e interactuar como tales en plenas condiciones y capacidades (Fienup-Riordan 2003: 182 y 184; Kleivan 1984: 617; Jean Ray 2001: 42). Por otro lado, los humanos también podían tomar la forma de los animales, tal y como se aprecia en algunos relatos tradicionales, en los que las relaciones entre ambos tipos de ser son bastante intensas, incluso alcanzándose el enfrentamiento violento, o, por el contrario, el matrimonio (Kleivan 1984: 617; Mary-Rousselière 1984: 442; Saladin D'Anglure 1984: 495).

Prácticamente todos los animales, con excepción del perro en algunas ocasiones, gozaban de un *inua*, tal y como se ha indicado. Además, cada especie tenía sus propias características anímicas, comportamiento y personalidades concretas, e incluso sus propias costumbres, forma de vida social y perspectiva del mundo (Bailón 2015: 128; Descola 1998: 28).

En las regiones orientales y centrales del Ártico americano era especialmente importante el oso polar, vinculado a los cazadores (Larramendi 1995: 98); además su alma era particularmente peligrosa y poderosa, por lo que se asociaba a poderosos hechiceros, en ocasiones malvados (Balikci 1970). En las costas de Alaska el animal más relevante y notorio eran las ballenas, pues su caza estaba plagada de tabúes y prescripciones. En las

regiones en las que se conocía alguna subespecie de oso pardo solía pensarse que se trataba de un ser más inteligente y poderoso que el oso polar. Por su parte, las orcas eran percibidas habitualmente como seres rencorosos y vengativos, mientras que las belugas se veían como animales tímidos y precavidos. Por su parte, las morsas eran seres especialmente sabios, aunque muy despistados (Feest 2000: 54; Larramendi 1995: 98). El protagonismo de los animales en los relatos y explicaciones sobre su vida social son una evidencia de la enorme importancia que tenían en la vida inuit. Incluso parece que se consideraba que bajo las aguas vivían sociedades enteras de mamíferos marinos, con comportamiento similar al de los humanos (Bailón 2015: 128).

Otra evidencia se puede encontrar en la celebración de rituales, tanto individuales y privados como colectivos, asociados a la comunicación con las comunidades animales, habitualmente por cuestiones de propiciación de la caza, como la “Fiesta de las vejigas”. Se trataba de prácticas necesarias para poder mantener activa la constante generación de seres vivos, pues se consideraba que la cantidad de inue de algunos animales era limitada y por ello era necesario ocupar nuevos ropajes de esa misma especie, de manera similar a lo que sucede con el “alma nominal” entre los humanos (Bailón 2015: 122 y 128; Feest 2000: 54-56; Fienup-Riordan 2003: 201-203). Esta celebración, en concreto, consistía en una ceremonia de agradecimiento en la que se devolvían al mar las vejigas hinchadas de las focas, pues en este órgano presuntamente residía su alma. Todo ello debía acompañarse de rituales y cánticos específicos (Bailón 2015: 128; Fienup-Riordan 2003: 201-203).

4.3.3. Seres míticos y algunos inue destacables

En la cultura inuit tradicional se consideraba que existían diversos seres conviviendo con los seres humanos en el mundo y que, desde una perspectiva occidental, se han catalogado como “sobrenaturales”, incluso como divinidades. Algunos eran las potencias espirituales de elementos astronómicos, como *Tatqiq/Tarqueq* y *Siqiniq/Heqineq*, el hombre luna y la mujer sol respectivamente (Aldea 1991: 167 y 171; Balikci 1984: 425; Birket-Smith 1983: 201; Mary-Rousselière 1984: 441; Petersen 1984: 633). Destacan también otros personajes como Sila/Sali o Sedna, a los que en numerosas ocasiones se ha considerado dioses; sin embargo, no se trata de la acepción más adecuada, pues para los inuit serían simplemente potencias o inue naturales, aunque sí se reconoce su especial relevancia, ya que tienen capacidades extraordinarias y muy influyentes en la vida humana (Arima 1984: 457; Balikci 1970: 206-207; Eliade 1993: 236-237; Feest 2000: 57; Kleivan 1984: 619; Mary-Rousselière 1984: 441).

Además de estos seres especialmente importantes, de los que se hablará con más detalle más adelante, existían otros seres que se pueden considerar sobrenaturales, con versiones gigantes o enanas de seres comunes. Este es el caso de los *nanurluk/nanorlok*, osos polares de enormes dimensiones capaces de devorar a un humano entero de un solo bocado (Balikci 1970: 205; Kleivan 1984: 616; Saladin D'Anglure 1984: 495). También había otros seres de aspecto humano, pero que diferían en tamaño, como los gigantes *inukpaq/inugpasugnuk*, comunes en tiempos pasados, pero difíciles de encontrar, que cazaban salmones y focas con las manos, pero no intentaban dañar a los humanos. Por otro lado, los *inugagudliq/inuarugligarsuit* era enanos que vivían en las montañas de la misma forma que vivían los inuit, aunque eran capaces de crecer hasta el tamaño humano para pasar desapercibidos. Cada uno de ellos tenía una visión de la realidad acorde a su tamaño, pues los gigantes trataban a los osos como perros, así como los enanos veían a los perros como si fueran osos (Balikci 1970: 205; Birket-Smith 1983: 196-197; Rink 1991: 106-107; Saladin D'Anglure 1984: 495).

Además, se consideraba que existió otro tipo de ser similar a los humanos, pero ligeramente más grande, los *tornit/tunrit/tuniit*, los primeros habitantes de las costas árticas antes de la llegada de los inuit. Se trataba de cazadores de caribúes y pescadores en zonas fluviales y costeras, donde colocaban sus campamentos con casas de piedra. Se desplazaban caminando y eran expertos en el uso del cuchillo y la lanza, pero desconocían los arcos y las flechas. Fueron bastante numerosos en el pasado, con un carácter afable y tímido. Se considera que estos seres pudieron ser una mitificación de la cultura Dorset, previa a la llegada de la cultura Thule (Bailón 2015: 51-52; Balikci 1970: 211-212; Birket-Smith 1983: 196-197; Rink 1991: 106-107), ya que a veces reciben el nombre de *sivurllimut*, que significa “primeros habitantes” (Bailón 2015: 52). A veces se decía que habían sido ellos quienes enseñaron a los inuit a cazar caribúes utilizando encerraderos, acosándolos en los ríos, a construir las casas de nieve y los *inuksuit* (Balikci 1970: 211-212). En algunos casos se ha llegado a especular que estos seres fueran una identificación con los exploradores vikingos medievales; sin embargo, parece bastante más dudoso dadas sus características y su carácter primigenio, además de que los *qallunat*, seres de cejas blancas, coinciden mejor con los visitantes escandinavos (Birket-Smith 1983: 196-197; Rink 1991:105).

Se consideraba que existían otros seres similares a los humanos, como eran los *ijerket*, “ojos peculiares”, que vivían en las montañas y eran rápidos corredores, tanto como un caribú. Tenían aspecto humano, salvo por los ojos, con los laterales parpadeantes. Los *ignersujjet*, vinculados al fuego, tenían también apariencia humana, pero con los ojos muy finos en sus bordes, y nunca dormían. Por su parte los *narajet*, “barrigas grandes”, eran como hombres, pero de glotonería desmedida y con ciertas habilidades chamánicas, además de ser

rápidos y grandes cazadores. Los *ivigtut*, “los nerviosos”, estaban vinculados a la gran piedra que se encontraba junto al río Ilvileq, en la que podían desaparecer cuando eran vistos y de la cual se alimentaban. Por su parte, los *taglerqet* eran una especie de sombra que se movía a gran velocidad, pero con aspecto humano. Vivían y cazaban igual que los inuit, pero eran prácticamente invisibles, salvo para los chamanes o cuando habían fallecido (Balikci 1970: 204-205).

También se consideraba que existían algunos seres teriántropos, como las cabezas aladas con patas de pájaro, responsables de haber enseñado a cantar a los seres humanos (Saladin D’Anglure 1984: 495) o los humanos con cabeza de perro o adlets (Birket-Smith 1983: 196-197). Además, pueden encontrarse en los relatos tradicionales algunos sirénidos, que combinaban un rostro humano con el cuerpo de animales marinos, que podían ser cetáceos o focas. Entre sus denominaciones encontramos *igalu nappua*, *totalet* o *mermene*. Se consideraba que vivían en regiones de gran abundancia del fondo marino y por ello podían regurgitar riquezas. Sus apariciones eran bastante escasas y solían ser en trampas de caza. Había que liberarlos, pues de lo contrario se podía atraer la desgracia y la mala suerte (Balikci 1970: 205; Birket-Smith 1983: 196-197; Saladin D’Anglure 1984: 495).

A esto conviene añadir la existencia de numerosos seres espirituales negativos y otros potencialmente peligrosos que tenían una cierta presencia en la vida cotidiana, por lo que debía de tenerse cuidado y no vulnerar tabúes que pudieran ofenderlos, ni cometer imprudencias en sus territorios. Toda alma, incluidas las de los animales y las de los difuntos, es susceptible de convertirse en un espíritu maligno, perjudicial para la comunidad en caso de no respetarse las prescripciones apropiadas. Esto sucede sobre todo en los días siguientes a la defunción, cuando se considera que el alma del fallecido aún se encuentra vinculada a su cuerpo. Los actos funerarios y el tratamiento específico son los que ayudan a que las almas abandonen sus antiguos envoltorios corporales para poder trasladarse al ámbito correspondiente a los difuntos (Balikci 1970: 221).

4.3.3.1. Sila, señor celeste:

A pesar de los indicios que llevan a pensar que no existía una jerarquización estable y definida entre los diferentes seres existentes, uno de los inua con mayor protagonismo y relevancia en la vida inuit era el espíritu del aire, Sila/Sali. En general se le concebía como un ser sin sexo definido, sin conexiones en la tierra, ser celeste supremo y sostén del universo y la vida terrestre. Se consideraba que podía habitar tanto en los espacios y entornos que rodeaban a los seres humanos y sus comunidades, como alejado de ellos, en una morada distante y desconocida. Podía controlar los fenómenos meteorológicos, que podía

utilizar para comunicarse con los humanos. Por ello, en tiempos de calma y tranquilidad se consideraba que no estaba haciendo activa su presencia, mientras que cuando se vulneraba algún tabú y había comportamientos inadecuados, se manifestaba a través de inclemencias climáticas para evidenciar su desacuerdo. En estos momentos, el angâkoq, como especialista ritual, debía contactar con él para calmarlo y agradarlo (Arima 1984: 457; Bailón 2015: 190; Blodgett 2001: 110-111; Eliade 1993: 236-237; Feest 2000: 57; Kleivan 1984: 619; Mary-Rousselière 1984: 441; Saladin D'Anglure 1984: 495).

A veces, se le identificaba con el universo y el aire en sí mismos, aunque se consideraba que tenía la capacidad de personificarse (Birket-Smith 1983: 200). En otras ocasiones estas funciones aparecían identificadas con Narssuk, un gran bebe huérfano que ascendió a los cielos como controlador del aire y el clima (Balikci 1970: 207). Con la llegada de misioneros cristianos se trató de reinterpretar este personaje tradicional para convertirlo en la figura del Dios Padre cristiano. De esta manera, incluso en la actualidad, algunos grupos cristianos inuit han defendido a sus antepasados de las acusaciones de paganismo politeísta, alegando que Sila y el Dios cristiano eran el mismo ser bajo denominaciones diferentes (Birket-Smith 1983: 200; Feest 2000: 57).

4.3.3.2. Sedna, señora de los animales marinos

Quizás el personaje más importante en el pensamiento cosmológico inuit era Sedna, “la de allí abajo”, señora del mar y madre de los animales marinos, pues su protagonismo destaca por encima de cualquier otro ser en la cosmovisión tradicional. Estaba presente en prácticamente todo el Ártico, con algunas variaciones en su nombre, como Uiniyumayuituq, “la que no quiere esposo”, Nuliayuk, “Madre de los animales”, Immaqukûa “Madre del Mar” o Takanna·luk “Mujer de las profundidades”. Se trataba de un personaje generador de la vida universal, puesto que los animales a los que da origen son el alimento y sustento principal de la vida humana (Bailón 2015: 190; Balikci 1970: 206-207; 1984: 425; Blodgett 2001: 110-111; Birket-Smith 1983: 201; Eliade 1993: 236-237; Mary-Rousselière 1984: 441; Petersen 1984: 632-633; Rasmussen 1930: 71). Se puede considerar que se trataba de una hipóstasis de los animales a los que se asociaba, pues su intencionalidad habría creado un campo intersubjetivo humano-animal, incluso si no se espiritualizase a los animales, tal y como se ha presentado anteriormente (Moral-García 2017: 9-10; Viveiros de Castro 1997: 40).

Entre los grupos iglulik del norte de Canadá, los relatos tradicionales mostraban que esta mujer había tenido un primer matrimonio con un perro, siguiendo las órdenes de su padre. De estas primeras nupcias nacieron dos tipos de descendencia, los indios y los blancos; es

decir los otros “humanos” diferentes de los inuit (Mary-Rousselière 1984: 441). No obstante, en otras tradiciones se omitía este primer matrimonio y sólo se tenía en consideración el segundo, con mucha más importancia y trascendencia. En esta región cultural del norte central canadiense, el segundo enlace tenía lugar con un petrel como cónyuge, mientras que en otras regiones como en el caso de los inuit de Baffin, se presentaba como una gaviota. En ambos casos se trataba de aves marinas, no siendo así en otros relatos en los que se trataba de un cuervo, un personaje recurrente en la literatura oral de otras regiones, pues tiene un cierto carácter cosmogónico (Bailón 2015: 190; Mary-Rousselière 1984: 441-442; Rasmussen 1930: 254; Rasmussen 1931: 226).

Este relato tradicional cuenta cómo esta joven, que rechazaba a todos sus pretendientes, acabó por elegir casarse con un ave, que le prometía una vida confortable, apacible y llena de comodidades, como una tienda de pieles, en el reino de las aves. Sin embargo, las promesas resultaron no ser más que engaños, ya que todo fueron incomodidades y la casa estaba hecha de pieles de pescado. Por estos motivos renegó de su matrimonio y lloraba todas las noches. Cuando su padre acudió a visitarla trató de huir con a él en su embarcación. En ocasiones este plan de fuga incluía el asesinato previo del esposo. En cualquier caso, la huida desencadena el enfado del resto de las aves, que comienzan una persecución de tal violencia que provoca una tormenta.

Ante la situación de peligro y el miedo a zozobrar, el padre cedió a la presión e intentó arrojar a la joven por la borda, pero ella se aferró al bote con ambas manos. Para forzar su caída a las aguas, él golpeó las manos de su propia hija con el remo, lo que cortó sus falanges, que al caer al agua se transformaron en las primeras belugas. Sin embargo, no se soltó, así que el padre continuó golpeándola, hasta romper la segunda articulación, que dio origen a las focas. Pese a todo, se mantuvo agarrada al borde de la embarcación. En ese momento las aves habían creído que se había hundido en las aguas, por lo que cesaron en su empeño de capturarlos y la tormenta amainó. Solo entonces, ante la retirada del enemigo, volvió a subir a su hija al bote, aunque ya era tarde para que ella no albergase en su interior un profundo odio.

Ya en tierra, la joven hizo que sus perros devorasen las manos y los pies de su progenitor. Al instante, la tierra se abrió en dos y ambos cayeron a las profundidades, donde ella reside mientras cuida de los animales marinos que de ella nacieron. En ocasiones se considera que su descenso fue en solitario, pero otras veces, su padre, arrepentido por su comportamiento egoísta, la seguía y pasaba a ser su guardián, incluso llegando a tomar el aspecto de un enorme perro (Mary-Rousselière 1984: 441-442; Rasmussen 1930: 254).

Otras versiones la presentan como una joven huérfana de trágico final, pues viajando en un *umiak* o bote colectivo con sus compañeros, les sorprendió una tormenta y ella fue expulsada para que el resto se salvase. De nuevo ella se resistía a caer por la borda, por lo que la rompen los dedos, de los que salieron los mamíferos marinos sobre los que desde entonces gobierna desde las profundidades (Balikci 1970: 205-206; Feest 2000: 57; Rasmussen 1931: 226).

Una vez convertida en el espíritu residente en las profundidades acuosas, ella tenía la capacidad de retener a los animales si los humanos provocaban su enfado con faltas de respeto o ruptura de tabúes, sobre todo aquellos relacionados con la reproducción y los animales marinos. Sus enfados se debían fundamentalmente a que el mal comportamiento humano enmarañaba y ensuciaba sus cabellos y, dado que no tenía dedos, no podía siquiera peinarlos. Este es el motivo por el cual Sedna tenía un protagonismo especial en las prácticas chamánicas inuit. El especialista religioso debía entrar en contacto con ella cada cierto tiempo, para asistirle en el peinado de sus cabellos, lo que facilitaba el mantenimiento de buenas relaciones con este poderoso personaje. A veces se presentaba un primer acercamiento por la fuerza, de modo que se la obligaba a liberar a los animales para que pudieran ser cazados. En ese momento sí se procedería a la reconciliación y sólo entonces el chamán peinaba sus cabellos (Balikci 1970: 205-206; Eliade 1993: 236-237; Feest 2000: 57; Kleivan 1984: 618-619; Mary-Rousselière 1984: 441-442; Petersen 1984: 632-633; Rasmussen 1930: 254; 1931: 226).

En las diferentes regiones del Ártico pueden existir variaciones e incluso personajes paralelos y complementarios, como es el caso de Numan-Shua, “Dueña de la Tierra”, en Alaska, que vivía en las profundidades del bosque y era la madre de los animales terrestres (Aldea 1991: 166; Birket-Smith 1983: 201). Entre las poblaciones del interior oriental, en los grupos conocidos como inuit del caribú, aparecía otra mujer, bajo el nombre de Pinga/Pingna, “La de allí arriba”, que se consideraba que era madre de humanos y animales. Ésta se encargaba de vigilar el cumplimiento de numerosos tabúes, así que castigaba a los infractores reteniendo a los animales, presas de los humanos. En ocasiones bajo el nombre Tugtu Igfiat, “Madre de los caribúes”, aparecía con el aspecto de una anciana, sin embargo, en otras ocasiones pudo ser una alternativa a Sila (Aldea 1991: 166; Arima 1984: 457; Bailón 2015: 190-191; Rasmussen 1930: 152 y 254-255)

4.3.3.3. Tarqueq y Heqineq: Luna y Sol

Los espíritus o *inue* correspondientes a la Luna y el Sol también gozaban de una gran relevancia en los relatos inuit. Por un lado, la Luna, denominada Tarqueq o Tatqiq, era una fuerza masculina que controlaba y vigilaba la reproducción, la menstruación, la fertilidad, el embarazo y el nacimiento. Tenía la capacidad de influir también en la reproducción animal y controlar las mareas, lo que le dotaba de una notable capacidad para castigar la ruptura de tabúes sexuales o reproductivos. Por ello, puede compartir ciertas atribuciones y funciones con Sedna, de manera que incluso se podían establecer colaboraciones con fines similares (Aldea 1991: 167 y 171; Balikci 1984: 425; Birket-Smith 1983: 201; Feest 2000: 57; Mary-Rousselière 1984: 441; Petersen 1984: 632-633).

Por otro lado, Heqineq o Siqiniq era una fuerza femenina identificada con el Sol, hermana de la Luna. No tenía demasiados requerimientos especiales, al margen de algunos rituales específicos en su honor durante la larga noche invernal y los solsticios (Balikci 1984: 425; Birket-Smith 1983: 201; Mary-Rousselière 1984: 441; Rasmussen 1932: 442). Han aparecido relatos bastante similares, desde Groenlandia hasta Bering, sobre el origen de estos dos personajes, aunque con algunas modificaciones con respecto a detalles y mezcla con otras historias alternativas (Rink 1991: 79).

Habitualmente se relataba cómo un hermano y una hermana participaban junto a otros jóvenes en unos juegos de cortejo anónimos. Llegado cierto día ella quiso saber quién era su pretendiente y en sus pesquisas descubrió que se trataba de su propio hermano. Entonces ella, para mostrar su enfado, se amputó los pechos y se los entregó violentamente a él, a modo de reprimenda, lo que generó una intensa discusión y una persecución. Ella corría por la tundra iluminando su camino con un pedazo de musgo bueno prendido, por lo que brillaba mucho y de forma regular; él, por su parte, portaba un musgo malo, de luz irregular y de poca intensidad. Fue durante esta persecución cuando ambos se convirtieron en el Sol y la Luna, pues ella en su empeño por dejar atrás al perseguidor ascendió a los cielos, aunque eso no detuvo la persecución y él se elevó tras ella. En algunas regiones, como es el caso de Bering, la historia se simplifica ligeramente, por ser ambos conocedores de su identidad desde el primer momento y desencadena la discusión y la persecución en los inicios del cortejo. Desde una perspectiva material, ésta pudo haber sido una forma de explicar las diferentes luminosidades de los cuerpos celestes, así como el ciclo solar y lunar y los eclipses, cuando la Luna captura al Sol, hasta que se zafa de nuevo. Además, con este relato se reafirmaban los tabúes matrimoniales entre familiares directos (Rasmussen 1930: 236; Rink 1991: 79-81).

Además, en el caso de Bering y Alaska se veía la creación de Sol y Luna como un evento de importantes consecuencias en la vida humana. Esto se debe a que su padre, enfurecido por la vulneración de tabúes y su marcha de la comunidad, comenzó a vagar por el mundo y desarrolló un enorme poder dañino, pues causaba enfermedades a su paso y devoraba a los difuntos. Sin embargo, su ira no decrecía, sino que fue en aumento de manera que comenzó a matar a personas sanas para comerlas.

Por miedo a este ser maligno los humanos comenzaron a arrojar a los cadáveres fuera de los poblados, para contener su hambre en la medida de lo posible, pues ni siquiera eso lo saciaba. Ante tal maldad todos los chamanes de la región decidieron unirse para derrotarlo. Sólo así, en trabajo colaborativo, consiguieron inmovilizarlo y atarlo de pies y manos, aunque aún era capaz de proyectar enfermedades. Desde entonces, se dejó de arrojar a los muertos fuera de los poblados y se procedió a realizar pequeñas ceremonias funerales y atando pies y manos de los cadáveres, para evitar que los espíritus malignos ocupasen los cuerpos o se alimentasen de ellos (Larramendi 1995: 104).

4.3.4. Cosmogonía y ordenación del mundo

En lo que a mitos cosmogónicos se refiere, existen diferentes variaciones. Casi nunca se habla de una creación propiamente *ex nihilo*, sino que suele existir una materia primordial en la que poco a poco van surgiendo los diferentes elementos que componen el cosmos. Además, el interés suele estar fijado en el origen de los propios inuit o los seres del entorno antes que en el origen del mundo en sí mismo, aunque sí hay algunas referencias para explicar su actual configuración.

Uno de los relatos más extendido es el que presenta el agua como elemento originario, sobre el cual cayó una lluvia de rocas que dio origen a la tierra. Después, de algunos montones terrestres, comenzaron a emerger las personas, que para aquel entonces eran poco más que niños. En un inicio ni siquiera eran capaces de gatear y simplemente reposaban sobre la tierra, comiendo barro. Un día apareció una mujer que se hizo cargo de ellos, con ropa que tenía preparada para niños, y ella confeccionaba, pues esperaba encontrar alguno para poder criarlo. Una vez vestidos, los llevó a su casa y gracias a sus cuidados y atención comenzó a haber gente en el mundo (Larramendi 1995: 103; Rasmussen 1930: 234). Otras veces la aparición del primer hombre es en solitario y recorre el mundo hasta encontrar a la primera mujer, de cuya unión nace el resto de la humanidad. Quizás este caso se encuentre influido por ideas cristianas de contactos tempranos, adaptadas e incorporadas en los relatos presentados antes etnógrafos posteriores (Saladin D'Anglure 1984: 494).

En el caso netsilik parece que fue la tierra el elemento original, que siempre había existido y sobre el cual fueron apareciendo los demás. Al principio todo estaba oscuro o en una suerte de crepúsculo eterno, donde vivían los humanos sin luz solar y sin animales que cazar hasta los incidentes que dieron origen a los seres arriba citados. Personas y animales compartían la misma lengua y podían transformarse unos en otros. Un día el zorro dijo “oscuridad, oscuridad”, para poder robar a los humanos sin ser visto, pero la liebre dijo “luz, luz, luz”, para encontrar pastos para comer. Estas poderosas palabras dieron lugar a la noche y el día. Como se puede ver, no se trata de una creación *ex nihilo*, sino de una progresiva compartimentación de una realidad que no tenía fronteras definidas entre sus habitantes (Balikci 1970: 209-210).

En cualquier caso, hay que tener en cuenta la existencia de diferentes variantes al respecto en todo el Ártico. En Alaska se considera que el primer ser sobre la tierra fue un gran cuervo, que al tomar consciencia de sí mismo procedió a la creación de los diferentes elementos que componen el mundo, comenzando por la definición de la luz por medio de su graznido (Birket-Smith 1983: 196; Mary-Rousselière 1984: 441). Esta idea parece no ser de origen inuit, sino de otros grupos amerindios que pudieron transmitirla por contacto. Sea como sea, las diferentes versiones presentan algunas contradicciones, pues en la mayoría de los casos no se encuentra una solución de continuidad. Esto responde a lógicas indígenas, más preocupados por la supervivencia diaria que por los orígenes primigenios, sobre los que existen muchas variaciones y matices, así como contradicciones en la sucesión de eventos y cuestiones sin responder (Balikci 1984: 425; Birket-Smith 1983: 196).

Por otro lado, si se hace referencia a la articulación cosmológica de la cultura inuit, en lugar de centrarse en cuestiones cosmogónicas, ha sido bastante habitual aceptar que se debió de tratar de una estructura tripartita, con un mundo terrestre de carácter material, otro celeste y otro subterráneo, ambos considerados como espacios ocupados por los muertos y los espíritus. La percepción que se tenía de ellos podía variar dependiendo de cada región, por lo que en ocasiones el que en un contexto se entendía como negativo, en otro podía ser positivo (Birket-Smith 1983: 196; Mary-Rousselière 1984: 441; Rasmussen 1930: 234; 1931: 314-316).

En regiones del norte y centro de Canadá se ha recogido la creencia en al menos tres mundos al margen de los vivos, aunque conocidos por los chamanes, donde residían los espíritus de los muertos. Dos de ellos tenían condiciones similares, pero con distintas nociones sobre su localización, mientras que el tercero se percibía como un espacio negativo. “La aldea a la que siempre se puede volver”, Agneriartarfik en lengua netsilik, se situaba en

el cielo y era muy prolífica en alimentos y caza. Era un lugar bello y con buen tiempo, por lo que era muy feliz para los difuntos, que podían jugar a toda clase de juegos. Aquí iban los grandes cazadores, sobre todo aquellos muertos abruptamente, y las mujeres mejor tatuadas y conservar siempre el aspecto que tenían al morir, sin envejecer. El Aglermuit tenía unas condiciones muy similares al anterior, aunque se encontraba en las profundidades terrestres, bajo la tundra, un lugar muy fértil y repleto de caza, por lo que también se reservaba para los buenos cazadores y las mujeres bien tatuadas. Las estaciones aquí estaban invertidas con respecto a la tierra de los vivos. En tercer lugar, también con carácter subterráneo, pues se localizaba bajo la corteja terrestre, aunque con connotaciones negativas, estaba el Noqumiut. En este lugar los muertos solo se alimentaban de mariposas, por lo que estaban siempre hambrientos, y apenas había espacio. Era el destino que esperaba a las almas de los cazadores vagos y las mujeres que vulneraban tabúes sociales y de tatuaje (Balikci 1970: 213-215).

De cualquier manera, hay que tener en cuenta las posibles variaciones regionales y culturales que pudieran existir con respecto a quienes acabarían residiendo tras la muerte en espacios confortables o inhóspitos, así como las cualidades de uno u otro espacio (Birket-Smith 1983: 196; Kleivan 1984: 617; Mary-Rousselière 1984: 441; Rasmussen 1930: 234; 1931: 314-316). Si se tienen en cuenta estos parámetros, se puede llegar a entender que los mundos de los muertos eran inmateriales o espirituales, mientras que los vivos residían en el mundo material, aunque en él pudieran coexistir elementos invisibles, inmateriales o espirituales, a veces manifestados en los cambios en el entorno (Petersen 1984: 631).

En ocasiones se considera que el mundo subterráneo se identifica con las profundidades marinas, ya que podría tratarse de una división cósmica entre cielo, tierra y mar (Gilberg 1984: 589; Moral-García 2016a: 234; Moral-García 2017: 14). Esto parece corresponderse con algunas interpretaciones en las que el submundo se articulaba en cuatro niveles, siendo el más profundo aquel en el que se encontraba la residencia de Sedna/Takanna·luk, “madre de los animales marinos”, tal y como sucedía entre los iglulik (Mary-Rousselière 1984: 441; Moral-García 2016a: 234; Moral-García 2017: 14).

Los accesos y salidas de las viviendas, como el *qasiq* o casa de invierno, podían entenderse como vías de comunicación entre los diferentes mundos o planos. De la misma manera sucedía con los agujeros para el agua o la salida de humos, lo que hacía de su cuidado y mantenimiento una cuestión fundamental para el contacto con otros seres y espacios (Birket-Smith 1983: 197; Fienup-Riordan 2003: 194). Esto podría ser un indicador de que el espacio bajo la tierra de los seres humanos, constituía las estancias marinas habitadas por la mayoría de la caza o, al menos, una vía transicional que permitiera el contacto con ellas (Moral-García 2016a: 234; Moral-García 2017: 14).

No obstante, esta percepción cosmológica que se ha dado por válida tradicionalmente, con espacios esencialmente diferenciados, podría y debería ser revisada desde diferentes ópticas. En primer lugar, es pertinente considerar la posibilidad de que se tratara de una división dual entre “lo humano” y “lo otro”, de manera que esa fuera la diferenciación principal, aunque en cada uno de estos dos estados de la realidad se desarrollase su propia geografía específica. Por otro lado, si se tienen en cuenta ciertos elementos perspectivistas presentes de manera recurrente en las lógicas inuit, cada uno de los diferentes tipos de seres-personas que ocupan el mundo no tendrían una diferenciación radical, esencial, con respecto a las personas-humanas, sino que se trataría de una cuestión de perspectiva y grado. De la misma manera, la separación entre diversos espacios, podía estar directamente relacionada con el nivel de comunicación que se pudiera establecer entre ellos por medio de los seres que en él habitan, teniendo por ello un carácter gradual (Moral-García 2016a: 235; Moral-García 2017: 14).

4.3.5. Inuksuit: lo material y lo comunicativo

Para comprender correctamente la forma de ordenar y entender el mundo por parte de las poblaciones inuit resulta especialmente interesante reparar en uno de los elementos de cultura material más llamativos de esta cultura, los *inuksuit* (*inusuk* en singular). Se trata de unos apilamientos con diferentes formas y cualidades hechos con piedras colocadas en seco, posiblemente heredadas de la cultura Dorset y transmitidas hasta la actualidad como signo de identidad cultural. Eran un elemento clave como hito y punto de orientación a la hora de realizar desplazamientos por el territorio ártico, pues se tomaban como referencia, así como las condiciones atmosféricas, la posición de las auroras boreales, los fenómenos celestes, la situación marítima y la orografía. Todas estas informaciones pudieron permitir la composición de “mapas cognitivos” o “bibliotecas mentales de imágenes” que ayudasen a conocer el terreno y desplazarse por él (Domínguez-Solera 2014b: 157-158 y 164; Heyes 2002: 134-135). Además, todo indica que los *inuksuit* tenían otras utilidades además de la orientación, puesto que podían servir para honrar a los difuntos, indicar un lugar de alto potencial mágico o actividad espiritual, una zona especialmente peligrosa o una región de caza y paso de animales que fuera muy prolífica, ya fuera tierra adentro o en la costa (Alonso de la Fuente 2006: 204).

Han llegado a categorizarse hasta veinte variaciones diferentes de *inusuk*, con diversas formas y complejidades, desde construcciones aisladas hasta grupos, ya fueran piedras individuales o composiciones de varias rocas con formas de animales o incluso humanas (Heyes 2002: 137). Parece que en ellos hay dos ejes temáticos fundamentales, que eran la caza y la religión, y a veces ambas cuestiones estaban presentes en una misma construcción

y casi siempre como un elemento indicador y orientador (Alonso de la Fuente 2006: 208; Domínguez-Solera 2014b: 152-153). Algunos conjuntos eran conocidos como “la ruta de los héroes”, dado que evocaban los logros de ancestros cazadores y honraban su memoria a la vez que indicaban los lugares en los que habían encontrado a sus presas (Domínguez-Solera 2014b: 152-153). Su durabilidad dependía de la calidad constructiva y de las condiciones atmosféricas y ambientales, pero en el momento de la construcción se planteaba como un objeto “para siempre”, pues esto significa la exhortación “*nakalanagu!*”, que se realizaba al poner la última roca (Alonso de la Fuente 2006: 207-208).

En las cuestiones relativas al propio término “*inuksuk*”, conviene tener en cuenta que se compone de dos morfemas: *inuk* (inuit en plural), que significaba “ser humano” o “persona”; y *suk* (suit en plural), que se podría traducir como “que actúa con la capacidad de” o “que se parece a”. De esta manera, *inuksuk* podría traducirse como “aquello que actúa con la capacidad de las personas” o “que se parece a los seres humanos” (Alonso de la Fuente 2006: 203; Domínguez-Solera 2014b: 151-152; Heyes 2002: 134-136). Esto podría ser un indicador de que se tratase de construcciones dedicadas a la domesticación del espacio, pues se manifiesta en ellos una disposición activa en las relaciones con el medio natural, que se humanizaba, se dotaba de cultura (Domínguez-Solera 2014b: 163).

Sin embargo, a pesar de que en ocasiones se asociaba a eventos espirituales o religiosos, no siempre parece claro que estos objetos tuvieran un *inua* que los dotase de subjetividad (Domínguez-Solera 2014b: 163). Esto lleva a pensar que la capacidad de semejanza o comportamiento humano o personal de estas construcciones no radicaba en sus cualidades físicas o anímicas, sino funcionales. Es decir, el elemento característico y definitorio que establecía sus capacidades que evocaban humanidad residía en su capacidad para transmitir el código humano (Moral-García 2017: 15), pues sus constructores lo dotaban de un mensaje (Heyes 2002: 134-135) que les confería capacidad comunicativa y subjetividad (Viveiros de Castro 1997: 44). Esto lleva a poder considerar que la proximidad ontológica de los diferentes seres existentes con respecto a los seres humanos estaba determinada por el grado de comunicación que pudiera existir entre ambas partes, lo que se aproxima a las nociones presentadas por Philippe Descola (1998: 26-27) para el estudio de la Amazonía (Moral-García 2016a: 228; 2017: 16).

4.3.6. Perspectivismo inuit

La información aquí presentada parece indicar que la cosmología inuit estaba notablemente determinada por un pensamiento perspectivista multiespacial, en el cual no se establece una diferenciación ontológica radical y esencialista en las cualidades de uno u otro espacio. El

cambio en la percepción del mismo estaba sustentado en la perspectiva de los seres que lo habitaban. De esta manera, las regiones de actuación quedaban definidas, al menos de manera principal, por los sujetos personales que las ocupaban, habitaban y conocían, cada uno con su propia forma de entender el espacio y la realidad según sus características (Moral-García 2017: 18). Se debieron de configurar una serie de heterotopías, espacios, emplazamientos o ámbitos sustancialmente diferentes (Foucault 2009: 21); materializadas y existentes a nivel ontológico, acordes con las propias lógicas inuit, pero al otro lado de los límites de lo propio (Toro-Zambrano 2017: 36). Como se verá más adelante, el *angâkoq* o chamán jugaba un papel fundamental en el conocimiento de estas alteridades y la interacción con los seres que las habitaban.

En cualquier caso, esto no implica directamente la inexistencia de una percepción diferenciada de ámbitos geográficos, sino que su diferenciación no debió de radicar en cuestiones exclusivamente físicas. Los “reinos de los muertos” antes referidos no estaban únicamente caracterizados por su situación espacial, ya fuera en los cielos o en las profundidades terrestres o marinas, sino por ser el lugar en el que residían las potencias anímicas de los fallecidos. Igualmente, ese mismo ámbito podía tener carácter ambivalente y ser al mismo tiempo el enlace con el mar o el propio hogar de Sedna, en las profundidades. A pesar de ocupar teóricamente el mismo espacio geográfico referencial desde la perspectiva humana, el punto de vista y el uso que le daban sus habitantes lo convertía en un espacio ontológico diferente. De esta manera, parece que se trata de una percepción cósmica de una gran complejidad, ya que no solo se organizaba en torno a barreras físicas perceptibles para los humanos, sino que un mismo espacio, visto desde otra perspectiva, se percibía como “otro”, con lo que se generaba una nueva geografía simultánea a la primera y perfectamente compatible dentro de las lógicas tradicionales (Moral-García 2017: 18). De esta manera, se podían yuxtaponer dos realidades, dos heterotopías ontológicas, dos geografías, en un mismo espacio en función de quienes fueran sus habitantes, sus transeúntes o incluso sus usuarios.

4.4. ¿Qué es un *angâkoq/tônralik*?⁴

En las regiones árticas americanas el especialista religioso y ritual tradicionalmente ha sido identificado como chamán, bajo denominaciones indígenas como *angâkoq* (*angâkut* en plural), en el este y centro del norte continental, o *tônralik* o *katlâlik* en las regiones de

4 Una parte importante de los contenidos de este apartado ya fueron presentados parcialmente en otra publicación (Moral-García 2016b). Sólo se citará este trabajo cuando se trate de un contenido o una composición especialmente relevante y exclusiva que requiera su revisión y no se pueda extraer solamente de la lectura de otras fuentes.

Alaska y Bering. Se trata de un personaje bienhechor, a diferencia del *ilisîtsop/ilissiitoq*, un tipo de hechicero egoísta y malintencionado, que busca el daño y la muerte de sus enemigos para fines personales, tal y como se incidirá más adelante.

No obstante, no conviene pensar que la consulta a los espíritus y la relación con ellos fueran una atribución exclusiva de este tipo chamán, pues cualquier inuit podía llegar a hacerlo por medio de ciertas prácticas y muchas de sus funciones de asesoría y comprensión del entorno eran compartidas con los ancianos. En cualquier caso, sí cabe señalar que las habilidades y los tornak o espíritus auxiliares de estos angâkut eran considerados los más poderosos, además de haber una mayor asiduidad en su uso por parte de estos personajes (Aldea 1991: 165; Birket-Smith 1983: 208; Eliade 1993: 238-239; Fuente 1991: 13; Jensen 2011:19; Kleivan 1984: 619-620; Morris 2009: 47-48; Rasmussen 1930: 52; Rink 1991: 108 y 155). Además, el desempeño de las prácticas religiosas no les eximía de sus responsabilidades colectivas y materiales, por lo que debían seguir cazando y participando del mantenimiento de la comunidad. En este sentido, nos referimos a ellos como especialistas, no por su exclusividad en el acceso o uso de ciertos poderes o habilidades, sino de manera cuantitativa, por tener mayores capacidades y mayor participación en actividades de índole religiosa y/o ritual.

Por otro lado, si bien es cierto que se trata de una serie de prácticas eminente masculinas, las mujeres, sobre todo una vez alcanzada la menopausia, también desempeñaban estos roles, incluso se consideraba que llegaban a desplegar enormes poderes (Blodgett 2001: 113; Curtis 1999: 217-218; Jensen 2011: 19; Kleivan 1984: 618; Rasmussen 1930: 80-81). En cualquier caso, no hay que pensar que no hubiera mujeres jóvenes dedicadas al desempeño de estas prácticas, aunque en el periodo menstrual debían estar apartadas de todo tipo de actividad mágica, pues se ejercería una influencia dañina (Balikci 1970: 102-103 y 222; Rasmussen 1931: 295). Las mujeres que participaban de las actividades rituales estaban dedicadas sobre todo a actividades de curación y videncia; por su parte, la propiciación de la caza solía ser una función mayoritariamente masculina (Feest 2000: 57; Lantis 1984: 221). En cualquier caso, muchas características y funciones eran similares y este reparto no era normativo, sino una tendencia general.

4.4.1. Los espíritus auxiliares: tornak/tunraq

Una de las características del chamán ártico es su especial capacidad para interactuar con los poderes sobrenaturales de su entorno, hasta el punto de que en Alaska su propio

nombre, *tônralik*, puede traducirse como “aquel con espíritus auxiliares” (Aldea 1991: 165; Birket-Smith 1983: 208; Eliade 1993: 238-239; Fuente 1991: 13; Lantis 1984: 220-221; Rasmussen 1930: 52; Rink 1991: 108 y 155). Estos inue que podían brindar su ayuda suelen recibir el nombre de tornak/tunraq y podían ser seres de diversa índole y características muy variadas, como animales, seres monstruosos, difuntos e incluso seres que en un principio podrían considerarse inertes, como elementos climáticos y geográficos (Balıkcı 1970: 203-204; Birket-Smith 1983: 209; Morris 2009: 47-48; Rink 1991: 108). A veces el chamán tenía un espíritu auxiliar principal, *tônârssuk*, ya fuera porque era el más utilizado, el primero en tener a su lado o el más poderoso de sus compañeros. En numerosas ocasiones tenían origen marino y servían de asistente en viajes a las profundidades subacuáticas. Otros bastante comunes eran el halcón, conocedor de las respuestas a cualquier tipo de pregunta, y “el ser de la boca torcida de las rocas exteriores”, un poderoso auxiliar en los conflictos con el espíritu de la Luna (Birket-Smith 1983: 209; Rink 1991: 108).

Algunos de estos espíritus se podían obtener en el momento de la iniciación, mientras que otros se iban adquiriendo a lo largo de la vida. Podían ser concedidos por otro especialista, ya sea como herencia, como regalo o como resultado de un enfrentamiento entre sus portadores; o por decisión propia de los espíritus. Tal y como se verá más adelante, la cesión de estas potencias podría haber sido parte de los procesos iniciáticos del chamán (Balıkcı 1970: 225-226; Curtis 1999: 183-184).

La relación con ellos no es tan simple como pudiera parecer, pues no se trataba de simples instrumentos. Cada uno tenía sus características, carácter e incluso cierta autonomía. Los chamanes más poderosos podían controlarlos a la perfección, incluso a varios al mismo tiempo, pero algunos tornak/tunraq tenían un carácter voluble e independiente y su asistencia dependía de su voluntad y su buena relación con la persona que requiriese su auxilio. Se solía recurrir a estos espíritus antes de los episodios de trance, generalmente por medio de canciones. En ocasiones, cuando se les encomendaba una tarea agresiva o violenta se debía de hacer con suma cautela, pues en caso de fallar podían pasar a convertirse en seres peligrosos, vengativos y frustrados, los *kigdloretto*, que debían ser sometidos por tunraq de otro angâkoq (Balıkcı 1970: 203-204 y 225-226).

En ocasiones se consideraba que el chamán era capaz de tomar la forma de sus propios tornak, de manera que se trataba de un cambio del propio individuo y no solo una herramienta o compañero, sino más bien de un alter ego (Blodgett 2001: 111; Curtis 1999: 184-187). Sin embargo, en otras ocasiones se utilizaba el cuerpo del angâkoq como receptáculo de un

espíritu que hablase por su boca y controlase sus formas de actuar, como un acto posesional (Balikci 1970: 226; Curtis 1999: 184-187), atracción de un ser del plano espiritual para su encarnación en el ámbito humano. Existían rituales realizados con el fin de atraer a los espíritus oportunos en los cuales se utilizaban cantos especiales (Rasmussen 1931: 294).

4.4.2. Luz interior y la visión ardiente: *angkkua*

Una de las características y poderes que tradicionalmente ha sido característico de los especialistas rituales inuit es lo que se conocía como *angkkua*, una brillante “luz interior”, “aliento de fuego” o “visión ardiente”. Esto permitía a sus usuarios ver más allá que el resto de personas, tanto en la oscuridad como aquello oculto a la visión normal, incluso a través del tiempo. Además, podían identificar a otros portadores de este poder. De esta manera, el *angâkoq* es “aquel que ve más allá” gracias a esta capacidad (Aldea 1991: 172; Birket-Smith 1983: 208; Rasmussen 1931: 294; Rink 1991: 111). Sin embargo, no es conveniente pensar que se tratase de un rasgo exclusivo, ya que en ocasiones se atribuía este poder de clarividencia a los locos, pero no necesariamente vinculado a un fuego interior y generalmente de manera descontrolada e inestable (Rink 1991: 31).

Esta habilidad era clave para el desempeño de las responsabilidades chamánicas, pues con ella podían forjar una serie de conocimientos que no eran accesibles al resto. Los propios sueños, y sobre todo la capacidad de recordarlos con nitidez, podían ser una parte importante de este poder, pues en ellos se podían alcanzar ciertos niveles de comprensión particular, que permitían el establecimiento de vínculos con los espíritus y saberes exclusivos (Rasmussen 1931: 296; 1932: 27). En algunos casos se consideraba que esta luz, *angkkua*, podía ser otorgada o al menos potenciada por los instructores en las disciplinas chamánicas, en caso de que existieran. No obstante, otras veces se trata de un requisito básico y fundamental para poder acceder a este tipo de formación (Rasmussen 1929: 112). Por otro lado, el poder de ver más allá viene acompañado de una serie de restricciones alimenticias, pues se considera que podría perderse en caso de consumir ciertos alimentos (Rasmussen 1932: 27).

4.4.3. El trance y el viaje: El vuelo del *angâkoq*

Entre los chamanes árticos se suelen identificar dos vías de actuación. Por un lado, una con carácter posesional, que se ha mencionado anteriormente, en la que la mediación con lo espiritual sería por medio de la atracción y manifestación a través del habla, el canto o la danza. Por otro lado, se atribuye al *angâkoq* la capacidad de proyectar o externar su alma a otros mundos ultraterrenos para resolver o responder diferentes cuestiones, siendo este

quizás el elemento más típicamente chamánico de este especialista. Muchas veces se trata de largos viajes extáticos o por medio del trance⁵ (Birket-Smith 1983: 208; Kleivan 1984: 618-619; Lantis 1984: 221; Mary-Rousselière 1984: 442)

En estos casos en los que el trance jugaba un papel principal, cada especialista tenía su propia canción que le permitía alcanzarlo, a veces transmitida de generación en generación (Rasmussen 1931: 294-297). Era habitual que la propiciación se realizase sentado en semioscuridad, cantando en tono bajo, hasta poder externar el alma o, en otros casos, ser poseído por un espíritu. Existían algunas variantes en este tipo de prácticas rituales, pues en ocasiones el resto de los presentes debían cerrar los ojos o apagar las luces en el momento del trance. Habitualmente el *angâkoq* se encontraba apartado del resto por una cortina o tarima; llegado cierto punto podía caer en estado de trance o comenzar a comportarse de manera incomprensible (Larramendi 1995: 97-98; Rasmussen 1930: 73). Dada la complejidad y dificultad de estos viajes, los espectadores debían acompañar los cánticos del chamán con otros complementarios, que pudieran servir de guía y ayudasen a superar ciertas dificultades (Curtis 1999: 189; Rasmussen 1930: 77).

Cuando los angâkut realizaban un ritual de vuelo espiritual debían ser atados, al menos de pies y manos, pues se temía que de no ser así el cuerpo saliera volando tras el alma (Curtis 1999: 188; Eliade 1993: 235; Mary-Rousselière 1984: 442; Petersen 1984: 632; Rasmussen 1930: 73; Rink 1991: 109). Sin embargo, a pesar de que se supone que se trataba de un viaje de tipo espiritual en el que se externaba el alma, en algunos relatos se habla de los vuelos como un traslado físico que le permitía llegar a cualquier lugar (Rink 1991: 111 y 114-115). Posiblemente se tratase de rituales de cambio de la percepción ontológica, con riesgo de permanencia en los estados de alteridad propiciados por esta práctica. Es posible que las ataduras sirvieran como elemento conector y garante de la permanencia del ser del chamán, tal y como se desarrollará más adelante atendiendo a las funciones comunicativas de este especialista.

El viaje del chamán para poder propiciar la caza o comunicarse con los espíritus requería de una notable habilidad para cambiar de estado ontológico y traspasar de un mundo a otro

5 Trance y éxtasis, como estados alterados de conciencia, se utilizan muchas veces de manera indistinta, siendo elementos caracterizadores del chamanismo, aunque se podría establecer diferenciación. Así el éxtasis sería una pérdida sensorial alcanzada en silencio y soledad, mientras que el trance por su parte sería una sobreestimulación producida en compañía, con ruido y movimiento (Vitebsky 1996: 64-65). En este caso se habla principalmente de trance por la participación y asistencia de otras personas durante el proceso de externación anímica. En cualquier caso, no dejan de ser definiciones poco adecuadas por las diferentes connotaciones que han presentado en diversos contextos y la habitual sinonimia entre ellas.



Figura 14: Sedna siendo limpiada por el angâkoq (arriba) y soltando a sus animales (abajo) (Vitebsky 1996 125)

a través de ciertos viáticos de acceso, a veces de manera que recuerda a una inmersión (Eliade 1993: 236; Fienup-Riordan 2003: 190). Un claro ejemplo de ello se podía apreciar durante el festival de las vejigas, celebración propiciatoria del renacimiento de los espíritus de las focas. Este órgano, en el que presuntamente residía la potencia anímica del animal, era inflado y se devolvía al mar por el agujero para el agua, mismo paso que debía utilizar el chamán para poder visitar a los espíritus de los animales en actos conciliatorios (Fienup-Riordan 2003: 194-195).

Plagado de obstáculos estaba el camino para comunicarse con Sedna, a la que se recurre por diferentes motivos. En caso de ser por una petición personal, ya sea para curar una enfermedad o para propiciar la caza de un individuo, el *angâkoq* es retribuido. Por otro lado, en caso de hambre de todo el grupo, la actividad se volvía algo colectivo, incluso se trataba de plasmar el apoyo de los antepasados. El viaje a las profundidades marinas presentaba diferentes pasos, con variantes y matices según la región, como enfrentarse a un gran perro guardián o al padre de Sedna, que toma al viajero por un muerto que va a compensar la vulneración de algún tabú. En ocasiones estos dos personajes se unificaban o aparecía sólo uno de ellos. Además, conviene tener en cuenta que un chamán ordinario seguramente tuviera que afrontar numerosos obstáculos asistido de sus *tornak*, que mantienen el camino abierto. Sin embargo, uno especialmente poderoso podía encontrar un acceso directo a las estancias de la Madre de los Animales (Aldea 1991: 168-170; Blodgett 2001: 111; Eliade 1993: 236-237; Rasmussen 1930: 76-79).

En algunas leyendas iglulik se vinculaba la práctica del vuelo o externación anímica con el origen de los propios chamanes. En ellas se explica cómo hubo una época en la que no eran necesarios, pero un periodo de larga hambruna llevó a un hombre a emprender un largo

viaje ayudado por los espíritus para propiciar la caza. Desde ese momento, la práctica se regularizó y se fue completando con otra serie de conocimientos adquiridos durante estas travesías (Rasmussen 1930: 238-240). Por otro lado, hay referencias a algunos hechiceros que realizaban viajes simplemente por gusto, de manera que uno de sus destinos habituales era el país de la luz, en el cielo, donde residían los muertos. Esto llevaba a que fueran denominados Pavungnartut, “los que suben al cielo”, en algunas regiones (Eliade 1993: 234; Rasmussen 1930: 73)

Los viajes chamánicos podían ser muy complicados y el viajero corría el riesgo de perderse y no ser capaz de retornar, normalmente su alma a su cuerpo, pero otras veces todo su ser, como ya se ha dicho. Por ello, en algunas ocasiones, pedía ayuda a otro especialista para que sirviera de guía y enlace entre el lugar al que debía volver y los lugares a los que la expedición le hiciera llegar (Curtis 1999: 189; Rasmussen 1930: 77). Además, cabía la posibilidad de que el trance no fuera algo propiciado y calculado, pues en ocasiones se podían producir ataques repentinos que desembocaban en un estado de trance. Sin embargo, esto normalmente se atribuía a la posesión repentina por parte de algún espíritu, más que a la proyección espiritual (Rasmussen 1931: 294-297).

En cualquier caso, durante el ritual de acceso al trance, ya fuera por medio de una posesión o de un viaje, era habitual que el especialista utilizase voces impostadas, alterando su sonido natural, o emulase ruidos de animales. En algunas regiones, estas actividades chamánicas se acompañaban de fórmulas rituales y mágicas específicas, así como se hacía uso de juegos de luces, sombras y zonas sin iluminar. No obstante, en otras regiones todo este ornato audiovisual era considerado una decadencia (Rasmussen 1930: 180; 1931:294).

Tanto los poderes de clarividencia y conocimiento del mundo no humano, como el vuelo místico y el viaje a las profundidades de los angakut son dos rasgos que también aparecen en algunos chamanes euroasiáticos. Además, hay que tener en cuenta que existen otros aspectos comunes, como la estrecha relación con los seres espirituales y algunas características de sus procesos iniciáticos y sus funciones culturales (Eliade 1993: 232).

4.4.4. Iniciación y acceso a los conocimientos

A pesar de que todo inuit pudo haber llegado a buscar la asistencia y el contacto espiritual, la regularización e intensificación de estas relaciones con una inmersión completa en el ámbito chamánico no siempre era una elección personal, o al menos no se consideraba socialmente como tal. En la mayoría de los casos el *angâkoq* no elegía serlo por propia

voluntad, sino que debía ser elegido por las fuerzas del universo, muchas veces designados por Sila. También otros inue podían designar a alguien como chamán (Birket-Smith 1983: 208; Jean Ray 2001: 43; Larramendi 1995: 97; Rasmussen 152-153). En otras ocasiones se considera que pueden ser designados por medio de los sueños, momento en el cual se le podrá asignar a la persona un maestro o iniciador en caso de considerarse necesario (Birket-Smith 1983: 208; Larramendi 1995: 97; Morris 2009: 47-48; Rasmussen 152-153).

Para los propios angâkoq existían dos formas principales de pasar a transitar la vía chamánica y sus poderes. Se podía buscar a los espíritus en soledad o bien que estos aparecieran ante la persona, normalmente de manera violenta, a modo de prueba. Algunos seres animales o naturales daban lugar, tras el primer encuentro iniciático, a una “transferencia” de ciertas cualidades especiales (Birket-Smith 1983: 208; Larramendi 1995: 97; Rasmussen 1930: 149 y 152). Esta adquisición de los poderes chamánicos, tal y como sucedía en otras sociedades, iba precedida de algún suceso que suponía la llamada por parte de estas habilidades. Se trataba de un acontecimiento traumático y seguramente de un periodo de comportamiento anómalo o marginal, como requisito de consolidación (Birket-Smith 1983: 208; Clastres 1981: 79-80; Larramendi 1995: 97; Rasmussen 1930: 149 y 152).

Independientemente de que se tratara de acontecimientos iniciáticos fortuitos o propiciados, solían conferir al chamán el potencial necesario para desarrollar una profunda sabiduría y capacidades clarividentes. Esto lleva a que en algunas ocasiones la “formación” se basase únicamente en la cesión de ciertos poderes, como puede ser la entrega de un espíritu auxiliar por parte de otro angâkoq, o la presentación y concesión de su poder por parte de un espíritu. No obstante, en otros casos estos fenómenos de iniciación solamente eran un detonante que permitía comenzar el largo adiestramiento necesario para poder desarrollar todas las funciones de este especialista (Curtis 1999: 155; Rink 1991: 116-117).

En muchas regiones los chamanes recibían una formación específica por parte de un maestro de mayor edad y experiencia en estas disciplinas; en ocasiones, incluso se podía llegar a transmitir y aprender el arte del angâkoq entre padres e hijos. El aprendizaje se podía producir tanto en el caso de que existiera una cierta vocación y tendencia a las cuestiones místicas cuanto en el caso de buscarse voluntariamente, pues algunos procesos iniciáticos eran un indicativo de cualidades óptimas para el chamanismo, como una prueba de paso e iniciación en sí misma. Así, una vez superadas estas primeras fases, se podrían adquirir las cualidades necesarias, aunque en ocasiones se consideraba que el aprendizaje era imposible de culminar en toda una vida (Birket-Smith 1983: 209; Curtis 1999: 188; Eliade 1993: 239; Rink 1991: 110; Spencer R. 1984: 334).

Entre los iglulik cuando algún joven quería llegar a ser chamán o había recibido señales de que debía serlo, se consideraba que uno de sus primeros pasos a seguir era entregar un obsequio a alguien que fuera capaz de instruirlo (Rasmussen 1929: 111-112). Por su parte, el chamán netsilik debía prestar atención a los jóvenes del entorno, para saber si alguno había recibido la llamada espiritual o presentaba las dotes adecuadas y en tal caso debía proceder a su formación (Balikci 1970: 225). En ocasiones pudieron llegar a aparecer dos instructores al mismo tiempo. La formación se suele producir en un lugar apartado del resto de la comunidad, ya sea alejándose del núcleo de población o en sectores concretos y restringidos de las viviendas comunes de invierno. El primer periodo de formación e iniciación se realizaba en la residencia de su maestro, en la que aprendía de él y asimilaba sus conocimientos y prácticas. Tras esto, se consideraba que el joven chamán continuaba su entrenamiento en una residencia propia y se le concedía un tonrak que le ayudaba en su desarrollo hasta que tenía las capacidades necesarias para tomar el control. En general, sobre todo en estos primeros momentos, trataba de apartarse del resto de hombres, para así poder conectar con la naturaleza y los inue (Balikci 1970: 225; Rasmussen 1929: 111-112). En los actos de iniciación, como sucedía entre los netsilik, era habitual que el maestro y el discípulo fueran a lugares apartados e inhóspitos. En soledad y con un estado de nerviosismo que el más veterano trataba de acrecentar, aparecían las visiones que servían para formar al aprendiz, que debía interpretarlas auxiliado por el tutor, como parte de su aprendizaje (Rasmussen 1931: 296).

Uno de los elementos que demuestran más importancia en la formación es la tendencia al aislamiento e incluso la soledad en algunas fases, muchas veces complementadas con procesos de ayuno y exposición a frío extremo. Se trataba de un periodo de acercamiento a los espíritus y alejamiento de las contingencias humanas. En ocasiones a esto se añadía un periodo de celibato, además de las restricciones alimenticias ya citadas (Birket-Smith 1983: 109; Curtis 1999: 158 y 187; Rasmussen 1930: 154; 2005a: 99; 2005b: 102). La exposición al frío extremo se podía realizar en casas de nieve individuales sin ropa ni mantas, o bien colocando a los protagonistas de la iniciación en plataformas a la intemperie (Rasmussen 1930: 153-155).

Algunos *angâkut* consideraban que se accedía a sus conocimientos por medio del sufrimiento y las privaciones, lo que en ocasiones los llevaba a alcanzar el éxtasis. El miedo súbito puede ayudar al ser humano a alcanzar estados alterados de conciencia que pueden ser culturalmente percibidos como momentos de clarividencia. Por ello el ayuno y puesta al límite del cuerpo era una de las vías que permitían alcanzar los saberes espirituales. Las visiones de la muerte y superar los límites vitales normales se consideraban formas de acceso

a lo espiritual, de modo que se llegaban a autolesionar como parte de los actos iniciáticos y rituales. Una de las formas de llegar a los límites de la resistencia humana era la sumersión, tal y como aparece reflejado en algunos relatos, en los que aparecen periodos de tiempo bajo el agua que ningún ser humano sería capaz de soportar. Ocasionalmente eran los propios espíritus los que iniciaban al especialista con un encuentro que ponía en grave peligro la vida del que después sería su compañero, pues en caso de superarlo pasaban a ser su tornak (Eliade 1993: 235; Rasmussen 1930: 151, 154-156 y 249; 1931: 296-297)

Normalmente, era necesario que el aspirante a angâkoq reconociera las anteriores rupturas de tabúes, tanto por su parte como por otros miembros de su familia, para poder limpiarse de tal mancha y ser apto para el contacto y recepción de los espíritus. Existen algunas referencias a ritos de paso que se vinculan al contacto con tumbas de antepasados, pero el culmen de las instrucciones solía llegar con la realización de un vuelo espiritual (Rasmussen 1929: 111; Rink 1991: 116-117).

4.4.5. Las funciones del angâkoq

A este especialista chamánico se le atribuían diferentes responsabilidades. Quizás la más cotidiana y recurrente de ellas fuera la sanación de enfermedades, sobre la que se hará incidencia más adelante como mayor detenimiento. En este sentido es fundamental tener en cuenta que las enfermedades podían estar producidas por la ruptura de tabúes por una persona o sus allegados, por la pérdida del alma, o su rapto o daño por la acción de un muerto, espíritu o hechicero, o bien por la presencia de objetos patógenos y extraños en el cuerpo (Birket-Smith 1983: 192-193; Curtis 1999: 182; Eliade 1993: 232-233; Rasmussen 1930: 250). Por ello, el propio proceso de sanación y las responsabilidades médicas de este especialista están estrechamente ligadas a sus cualidades y capacidades rituales y religiosas.

En caso de considerarse que para los inuit existieron distinciones radicales de espacios o mundos estratificados, este especialista a tiempo parcial debía de ser alguien capaz de trascender estas fronteras por medio de diversos rituales y estados de conciencia altera, como el “vuelo” antes explicado. Con ello se convertía en un sujeto liminal capaz de servir de conexión o puente entre mundos (Lewis-Williams 2005: 135; Pharo 2011: 53-54). No obstante, es conveniente tener en cuenta que estos itinerarios no fueran geográficos, sino ontológicos, pues pudo haberse tratado, principalmente, de una modificación en el punto de vista, que modificase las cualidades y la percepción del mundo y del ser (Moral-García 2017: 17; Vitebsky 1996: 15; Viveiros de Castro 1997: 42-43).

Es bastante habitual la noción de que el chamán puede actuar como conector entre lo espiritual y lo humano, no siempre de manera espacial, sino muchas veces con respecto a las diferentes categorías de seres, lo que lo convierte en un intérprete, comunicador y traductor (Carneiro da Cunha 1998: 12; Pharo 2011: 10-11). En caso de que se enfatice este aspecto, así como la cualidad principal de los *inuksuit* era su capacidad para comunicar mensajes humanos, en el caso del *angâkoq* la principal característica definitoria pudo haber sido la capacidad de comunicarse con las personas no humanas, pues resultaban poco accesibles para el resto de la comunidad (Moral-García 2017: 17).

Dadas las características que se han podido ver en estos especialistas, cabe la posibilidad de que el primer y más importante paso para establecer lazos comunicativos fuera la identificación de la presencia de una personalidad agente no humana. En este sentido, el *angkkua* o “visión ardiente” pudo jugar un papel fundamental pues permitía ver y conocer aquello oculto para otros seres humanos y ser por ello el elemento fundamental del *angâkoq*. Solo así, si se podía conocer a un interlocutor de difícil acceso, podía llegarse a establecer un diálogo en el código adecuado y común para ambas partes, por lo que se posibilitaba la comprensión del mundo desde los parámetros propios de otro punto de vista. Este cambio de estado a nivel ontológico y comunicativo pudo haber permitido al chamán ver y conocer las cualidades de los “dominios” o “ámbitos” de otros seres, e incluso transitar por ellos. Tal y como se ha apuntado, no tenía por qué tratarse de un traslado geográfico, físico o anímico, sino posiblemente de un cambio del punto de vista que permitía el tránsito entre espacios entendidos de manera diferente a la humana, tal y como las otras entidades personales los ordenaban. Gracias a estas habilidades, el chamán podía llegar a tener una percepción geográfica diferente e incluso comprender espacios inalcanzables e incognoscibles para otros humanos (Moral-García 2017: 17-18).

Sus capacidades, gracias a las cuales podía mediar entre los espíritus y los seres humanos, le permitían librar a la comunidad de las miserias, no sólo con técnicas de curación, sino también haciendo que las condiciones vitales fueran lo más favorables posibles (Rasmussen 1930: 52 y 152). El *angâkoq* debía propiciar el buen tiempo y disipar las tormentas prolongadas, sobre todo durante el invierno, de modo que en ocasiones debía realizar rituales para contactar con Sila (Eliade 1993: 233-234; Kleivan 1984: 618-619; Mary-Rousselière 1984: 442; Petersen 1984: 632; Rasmussen 1932: 180). Esto facilitaba los desplazamientos y las travesías, que podían ser más apacibles, así como los traslados del asentamiento, cuya colocación era determinada por el especialista ritual de manera que no incomodase a los espíritus del entorno, se podían hacer sin demasiados impedimentos (Rasmussen 1930: 92 y 180).

Entre sus funciones también estaba la propiciación de la caza a través del contacto con los espíritus animales, sobre todo de su hipóstasis principal, Sedna, por lo que sus consejos podían ayudar a encontrar los mejores lugares para la captura de presas (Blodgett 2001: 111; Eliade 1993: 234-236; Feest 2000: 40; Kleivan 1984: 618-619; Mary-Rousselière 1984: 442; Petersen 1984: 632; Rasmussen 1930: 250). También debía encargarse de la búsqueda de respuestas ante situaciones adversas, así como la realización de pronósticos y predicciones, ya que se le consideraba capaz de ver el futuro, el pasado y los elementos ocultos del entorno (Aldea 1991: 172; Rasmussen 1930: 52). De esta manera podía encontrar las cosas perdidas por los miembros de la comunidad, así como las almas que habían dejado el cuerpo de los vivos y les causaban enfermedad (Curtis 1999: 182; Larramendi 1995: 97).

Su habilidad para ver a los seres ocultos, así como para desarrollar un notable poder mágico o ritual y ser asistido por diferentes *tornak* o espíritus auxiliares, hacían de él uno de los máximos responsables de la protección de la comunidad y de mantener alejadas a las potencias malvadas o dañinas (Birket-Smith 1983: 208; Ingold 2000: 215; Kemp 1984: 473; Petersen 1984: 632; Rasmussen 1932: 29; Saladin D'Anglure 1984: 497). En ocasiones se consideraba que los espíritus de los muertos podían atacar a los vivos y era el chamán quien debía hacerse cargo de enfrentarlos y apaciguarlos, pues solo él tenía siempre la capacidad de verlos. También era importante seguir los consejos y prescripciones de los ancianos y especialistas rituales a la hora de determinar el nombre de los recién nacidos, pues al tratarse de una entidad anímica, podía beneficiar o perjudicar a la comunidad. En el momento de elección debía de realizarse el ritual epónimo con cautela para evitar que otro espíritu que no fuera el apropiado se introdujese en el cuerpo del bebé (Birket-Smith 1983: 208; Kleivan 1984: 617-618; Rasmussen 1932: 29).

De igual modo, era el *angâkoq* quien debía asumir la responsabilidad de descubrir a quienes hubieran infringido algún tabú, puesto que repercutían en toda la comunidad. Ante él se debían confesar las vulneraciones y las faltas que pudieran haber ofendido a los inue, ya que como especialista en asuntos espirituales podía conocer las formas de revertir el daño (Rasmussen 1930: 29; Rink 1991: 23). Normalmente las faltas confesadas tendían a ser perdonadas, pues la confesión se consideraba un signo de valentía y ayudaba a alejar la desdicha. Sin embargo, en caso de causar problemas graves a la comunidad se llevaban a cabo diferentes castigos y sanciones con el fin de compensar la falta cometida (Larramendi 1995: 98; Rasmussen 1930: 80). La intervención de los chamanes en el restablecimiento del equilibrio vulnerado por la ruptura de tabúes severos, por medio del sacrificio, era algo fundamental y los hace personajes de notable importancia como elemento de regulación social (Balikci 1970: 229-231; Rasmussen 1930: 90).

4.4.5.1. Tratamientos de curación de enfermedades

Gran parte de los tratamientos y prácticas médicas tenían un carácter ritual, espiritual o mágico, pues en la cultura inuit tradicional apenas se recurría al uso de plantas medicinales casi en ningún caso y no eran frecuentes los tratamientos concretos para una dolencia física específica. Se consideraba que la principal causa de enfermedades era la pérdida o daño sobre el alma, que se manifestaba en forma de malestar físico o corporal. Esto se podía deber a que durante los sueños el alma del individuo podía abandonar el cuerpo o cambiar de estado, lo que hacía que en ocasiones no encontrase la forma de volver a su posición inicial. Esta pérdida o desubicación también podía deberse al rapto, sustracción o ataque de algún agente externo. En el caso de los adultos, era bastante habitual esta segunda alternativa, por lo que solía achacarse la enfermedad al ataque de un espíritu o persona hostil con el poder necesario para producir tal efecto sobre el alma. En el caso de los niños, se solía considerar que las enfermedades podrían venir derivadas de la infracción de tabúes por parte de sus allegados, así como la dificultad del alma infantil de permanecer en el cuerpo (Kleivan 1984: 619; Morris 2009: 46-47; Rasmussen 1930: 250; 1931: 214).

El *angâkoq*, dada su especial relación y capacidad de comunicación con el ámbito anímico y espiritual, era considerado como el más capaz para identificar los orígenes de cualquier enfermedad, independientemente de sus causas. El núcleo de las prácticas curativas, en los casos en los que el malestar se derivaba de la ruptura de algún tabú, solía centrarse en el descubrimiento de esa falta y los detalles al respecto. De esa manera se podría comprender y afrontar la repercusión que pudiera haber tenido sobre el alma del enfermo, por haberla dañado, perdido o provocado el ataque de otro ser descontento con el comportamiento humano. A veces el mero descubrimiento de la causa era un sinónimo de curación, como en los casos de ofensa de algún espíritu, pues la disculpa y el reconocimiento del error podía restaurar la situación (Feest 200: 57; Kleivan 1984: 619; Morris 209: 46-47; Rasmussen 19332: 28; Rink 1991: 107).

Otras veces las enfermedades estaban producidas por otro humano, capaz de proyectar su propia energía o su propia alma de manera que causase daños sobre el objetivo. En estos casos era fundamental identificar al culpable y detener esa práctica dañina, por lo que las capacidades visionarias y perceptivas del chamán hacían de él un personaje propicio para estas pesquisas (Morris 2009: 46-47; Rink 1991: 156-158).

Cuando la enfermedad se debía a la pérdida del alma, se podía solventar gracias las propias capacidades de externación anímica del *angâkoq*, con lo que se ha denominado “vuelo chamánico”. Esto le permitía encontrarla y reubicarla, poniendo fin a la dolencia.

No obstante, para otros males el proceso era contrario, es decir, la extracción de un agente maligno inserto en el cuerpo del paciente. Podía tratarse de pequeños objetos, como conchas o huesos, cargados de poder nocivo, o bien de un espíritu. En ambos casos, se debía proceder a su extracción (Lantis 1984: 221; Morris 2009: 46-47; Rink 1991: 11 y 107). Otras veces se podía recurrir a espíritus de enormes poderes para encontrar la causa de la enfermedad y remediarla. Este tratamiento consistía en que el enfermo se presentase ante ellos, muchas veces en zonas aisladas de la tundra, despojado de todas sus posesiones materiales, portando exclusivamente su aliento (Rasmussen 1930: 152).

Una de las formas más habituales para conocer el origen de las enfermedades era el “levantamiento de cabeza”, conocido como qinaleq/qilalik/krilaq, con el cual los inue podían dar la respuesta al origen de una dolencia (Balikci 1970: 227; Feest 2000: 57; Kleivan 1984: 619; Rasmussen 1932: 28; Rink 1991: 107). En este ritual el chamán comenzaba a sentir cómo su cuerpo se tornaba cada vez más pesado a medida que iba llamando o preguntando a los espíritus, hasta no poder moverse. Llegado cierto punto el espíritu en cuestión se manifestaba, respondiendo al chamán o incluso a través de él. Existía algunas variantes en las que lo que se sostiene es la cabeza de un enfermo, preguntando a los espíritus por los motivos de la enfermedad (Eliade 1993: 238-239; Rasmussen 1932: 32).

En el caso de las poblaciones netsilik esta práctica era realizada por un especialista llamado *krilasoktoq*, con formación específica y conocimientos prácticos, pero sin los poderes o la relación con los espíritus sistemática de un *angâkoq*, aunque pudiera recibir ayuda espiritual puntual. En este caso, el ritual se solía realizar sobre la cabeza de la mujer del practicante, una pierna o incluso una roca, en torno a las que se pasaba una banda de piel, de manera que quedase colgando. Entonces se formulaban las preguntas oportunas para conocer y solucionar la enfermedad (Balikci 1970: 227).

En este mismo grupo cultural se ha atestiguado la existencia de *angatkungaruks*, especialistas rituales y médicos de menor importancia, de los que se consideraba que tenía poderes similares al *angâkot* pero en menor grado y generalmente sin capacidades visionarias. Normalmente trataban de localizar y expulsar a los agentes malignos dentro del paciente, pero al tener menos habilidades, a veces debían repetir los procesos curativos (Balikci 1970: 227-228).

Esto evidencia que el chamán no tenía el monopolio exclusivo de todos los procesos curativos. Sin embargo, era habitual su participación, e incluso que éste pidiera ayuda a otros especialistas de la zona, en caso de que una enfermedad fuera demasiado poderosa para ser afrontada por un individuo cualquiera, no especializado o con menores capacidades. Por otro

lado, se puede apreciar cómo en caso de que un parto se complicase hasta el punto de que las personas ordinarias no fueran capaces de sacarlo adelante, se solía recurrir al angâkoq. Éste recurría a una serie de hechizos y espíritus con el fin de facilitar la finalización del parto (Birket-Smith 1983: 193; Rasmussen 1932: 41). Se puede ver cómo en algunas ocasiones se llegaba a atribuir a los chamanes la capacidad de resucitar a los muertos, aunque sin duda se trataba de algo excepcional. Sólo se atribuía esta habilidad a los más poderosos, necesitando en ocasiones la colaboración de varios de ellos al mismo tiempo para sacar adelante esta difícil tarea (Curtis 1999: 130 y 182-184).

Además de este tipo de tratamientos que se podrían catalogar como mágicos, existía una farmacopea inuit bastante similar en toda la región ártica, que se aplicaba y actuaba en paralelo. Para curar heridas se solían utilizar membranas de piel no curtidas a modo de vendajes, preferiblemente de lemming para el caso de las llagas supurantes. Para aliviar las jaquecas y migrañas se envolvía el cráneo con una tira de piel de foca, así como se usaba pescado o comida en mal estado como laxante para solucionar empachos o pesadez digestiva. Se aplicaban grasas y aceites sobre las quemaduras y sobre las articulaciones en caso de dolores reumáticos. Los huesos rotos solían entablillarse, mientras que, en casos de gangrena o congelación de las extremidades, solían amputarse para evitar que se expandieran por el resto del cuerpo (Aldea 1991: 159-160; Larramendi 1995: 100; Rasmussen 1932: 49). Dada la inexistencia de drogas analgésicas ni estimulantes, la práctica de sangrías para aliviar el dolor era relativamente habitual. Del mismo modo, para calmar algunos malestares de larga duración se procedía a la ingesta de saliva de perro. La saliva humana, por su parte, era especialmente usada para tratar el dolor estomacal, ya fuera ingerida o aplicada sobre el foco del dolor (Larramendi 1995: 100; Rasmussen 1932: 49).

La mayoría de este tipo de tratamientos sanitarios, ya fueran procesos rituales o ya la farmacopea utilizada, no tenían una eficacia fisiológica o biomédica real. Sin embargo, constituían las bases de sus prácticas sanitarias y fueron perpetuadas a lo largo del tiempo y percibidas como algo realmente funcional y útil. Esto lleva a pensar que, si bien es cierto que la eficacia material y fisiológica de estas prácticas no era tal, la eficacia simbólica sí debió de serlo. En este sentido, las acciones del chamán y su asistencia al enfermo ayudaban a desbloquearlo psicológicamente para poder afrontar su mal. Al convertir la situación del enfermo en algo comprensible, éste era capaz de enfrentarla y sobreponerse con mayor facilidad, en lugar de resignarse al dolor y sufrimiento (Lévi-Strauss 1970: 178-179; Moral-García 2016b: 1165).

4.4.6. Canciones y música como elemento ritual

Era bastante habitual que los diferentes rituales religiosos y curativos estuvieran acompañados de una serie de canciones y conjuros a los que se atribuía un notable poder mágico o de comunicación con agentes espirituales. Muchas veces tenían connotaciones privadas o de pertenencia, ya que todo inuit tenía algún canto particular que le ayudase en su vida cotidiana. Normalmente eran transmitidos a modo de herencia, aunque también podían llegar a ser vendidos o intercambiados en función de los intereses de sus propietarios. De cualquier manera, se trataba de una potencia cuya adquisición podía resultar algo complicada, pues no debían entonarse si no era para su uso específico, lo que limitaba su transmisión a los momentos de práctica efectiva. Esto se debía a que, en caso de ser recitadas y oídas sin tener un objetivo, podían perder su poder (Aldea 1991: 174-175; Birket-Smith 1983: 190-191; Blodgett 2001: 111; Rasmussen 1930: 268). En el caso concreto de los cantos rituales de instrumentalización mágica, si no funcionaban de manera individual, se recurría la realización de cantos colectivos dirigidos por el *angâkoq*. Esto solía acompañarse de diversos tipos de danza, en ocasiones pantomímica, en la que se personificaba a espíritus y animales, algunas veces derivando incluso en procesos de trance (Larramendi 1995: 102).

El tambor era un instrumento utilizado en prácticamente todo el Ártico, con especial protagonismo en algunas prácticas rituales de tipo chamánico y aún a día de hoy forma parte de la música tradicional y las celebraciones comunitarias. La principal variación que se podía apreciar entre las diferentes regiones era el tamaño, de cerca de un metro de diámetro en Alaska y el oeste de Canadá, mientras que las regiones orientales y Groenlandia tenían tambores más pequeños, en torno a los cuarenta centímetros. La forma básica era la misma: un aro de madera, hueso o cuerno de caribú, en función de la disponibilidad. Todo ello cubierto de una piel tensada, preferiblemente de estómago de determinados animales, como el oso polar, la morsa o la foca barbuda. Además, solía tener un mango de madera, con un rostro tallado en su extremo (Kleivan 1984: 616; Jensen 2011: 16-17). El otro elemento que componía este instrumento es el palillo o baqueta, que para el caso groenlandés se maneja golpeando el aro y no directamente la piel. Consiste básicamente en un palo de madera, a veces decorado con una talla sencilla. Tenía que tratarse de una madera sin nudos, pues éstos se interpretaban como puntos de concentración de fuerza espiritual provenientes de los antepasados. Este palillo, a diferencia del tambor, que se podía compartir y prestar, solía ser totalmente personal e intransferible (Jensen 2011: 17).

A pesar de que la música tenía una enorme importancia en aspectos rituales y religiosos, pues era este su ámbito temático principal, también existían cantos educativos, destinados a transmitir elementos tradicionales de una generación a otra, y otros que se planteaban como

una forma de entretenimiento (Blodgett 2001: 111). También destacan las tradicionales batallas o duelos de canto, dedicados a la resolución de conflictos o disputas sociales y legales (Blodgett 2001: 111; Jensen 2011: 17-18; Larramendi 1995: 96). De cualquier manera, tradicionalmente no había músicos profesionales especializados o que acaparasen esta actividad. Únicamente los chamanes o algunas personas de avanzada edad, por ser los mayores conocedores de la tradición y ciertos aspectos rituales, se encargaban de la dirección musical y la instrucción en las actividades colectivas (Larramendi 1995: 96).

4.4.7. Cultura material ritualizada y objetos mágicos

Resultaba bastante habitual la incorporación de diferentes objetos a las prácticas rituales, a los cuales muchas veces se atribuían ciertas cualidades especiales de tipo mágico o religioso (Rasmussen 1930: 50-51). En prácticamente todo el Ártico se puede ver el uso de diferentes tipos de máscara, en las que existían variaciones dependiendo de su funcionalidad o su tipología artística. En Groenlandia solían ser de madera o piel, de pequeño tamaño y sobre todo presentes en el este de la isla (Jensen 2011: 9; Kaalund 2001: 178). Algunas de ellas eran fijadas en las paredes de las casas, pues tenían carácter apotropaico y solían representar espíritus de tipo doméstico, con decoraciones y aspecto de esqueletos (Jensen 2011: 11; Kaalund 2001: 178).

Por otro lado, en Alaska eran bastante más numerosas y de mayor tamaño, con variaciones tipológicas bastante marcadas entre las poblaciones inupiat y yupiit, siendo las de los primeros bastante más sencillas que las de los segundos, inspiradas en muchas ocasiones por visiones chamánicas (Jean Ray 2001: 42). Un ejemplo destacable del uso de estas últimas era la ceremonia denominada Agayuyaraq. En ella la compleja parafernalia representaba las visiones chamánicas adquiridas durante el trance y manifestaba su percepción cultural de la realidad. Algunas máscaras se identificaban con diferentes personajes que aparecían en los relatos y mitos; otras, de forma circular y anillada, parecían ser una materialización de los diferentes niveles cósmicos (Aldea 1991: 177; Birket-Smith 1983: 210; Fienup-Riordan 2003: 200; Jean Ray 2001: 42; Rasmussen 1930: 154-155).

Las “máscaras de danza” eran un elemento destacable en numerosas ceremonias (Jensen 2011: 10). Este tipo de objetos debieron de tener un notable poder ritual, pues las representaciones y actos en los que se utilizaban estaban cargados de una gran importancia simbólica. Habitualmente los especialistas rituales guiaban y orientaban a los artistas en la producción de estos objetos, aunque en ocasiones los fabricaban ellos mismos (Aldea 1991: 176). Por otro lado, también existían máscaras “teatrales” dedicadas principalmente

al entretenimiento, aunque no por ello estaban carentes de significaciones simbólicas y cosmológicas (Jensen 2011: 11).

En la actualidad casi no se conservan máscaras anteriores al siglo XX. Esto parece deberse al fuerte vínculo personal que se establecía entre el objeto y su dueño, por lo que en muchas ocasiones se enterraba al fallecido con ella (Jensen 2011: 9-10). Además, algunas teorías plantean que esta escasez se debe a la destrucción sistemática de las máscaras una vez habían respondido a su cometido ceremonial, pues se trataba de objetos de gran poder y no era conveniente mantenerlos en circulación (Jean Ray 2001: 42; Jensen 2011: 9-10).

Otro elemento que es importante destacar dentro de la cultura material asociada a prácticas mágicas o religiosas son las estatuillas *tupilait* (*tupilak* en singular). Se trataba de figuras de pequeño tamaño que eran realizadas siempre por expertos chamanes. Estaban destinadas a infringir daño, incluso matar, a los enemigos (Bailón 2012: 83; Domínguez-Solera 2014a: 106; Jensen 2011: 5; Kaalund 2001: 190-191; Kleivan 1984: 619-620; Mary-Rousselière 1984: 441; Petersen 1984: 632). En otras ocasiones también se les asignaba carácter apotropaico, tanto para su portador, como para la comunidad (Bailón 2012: 83).

Tradicionalmente el *tupilak*, pese a que tenía formas más sencillas que en la actualidad, solía estar compuestos de varios materiales, usualmente restos animales o incluso humanos, que habían de ser sometidos a un proceso ritual para su constitución como una nueva forma viva. El especialista ritual tenía que juntar y atar estos elementos en un lugar apartado y secreto durante un periodo de tiempo. En cierto momento, les debía dar forma, utilizando únicamente meñiques y pulgares. Generalmente se trataba de una composición de aspecto monstruoso con rasgos antropomorfos o zoomorfos. El chamán que la había fabricado permitía que tomaran poder de sus propios genitales para que crecieran. De esta manera, este espíritu materializado por la acción humana podía ser enviado por mar para que atacase y eliminase a sus enemigos (Gitz-Johansen 2009: 61-65; Haagen 2014: 8; Jensen 2011: 5; Kaalund 2001: 190-191). No obstante, en caso de que los poderes del adversario fueran mayores que los de quien lo había conjurado, podría ser capaz de devolverlo, incluso con mayor carga de poder ritual dañino (Jensen 2011: 6; Kaalund 2001: 190-191; Larramendi 1995: 101).

Por otro lado, era habitual que en las regiones centrales del Ártico canadiense los angâkut llevaran cinturones con numerosos objetos colgados, presuntamente entregados por las personas a las que había asistido a lo largo de su vida, a modo de agradecimiento. Por ello, se podría considerar que cuanto mayor fuera el número de objetos que portaba, mayor habría sido el prestigio de este chamán como especialista ritual y médico. No obstante, existen

variantes regionales en cuanto a la significación de los amuletos asociados a cinturones. Entre los netsilik se podía encontrar una notable cantidad de amuletos adheridos a estas prendas de vestir, mientras que entre los Iglulik eran bastante escasos, de manera que el cinturón era poco más que una correa con un par de objetos simples colgados, aunque la prenda y su eficacia simbólica era la misma (Birket-Smith 1983: 209; Rasmussen 1930: 154 y 265).

Muchas veces, estos amuletos jugaban un papel especialmente relevante en los procesos de llamamiento de espíritus. Se consideraba que eran objetos que podían conferir fuerza a su portador, ya que se trata de regalos de gente que le desea bien y trata de brindar su apoyo. Se trataba de un poder permanente en el objeto una vez se le ha imbuido de esta energía positiva, de modo que a partir de entonces no importará quien lo lleve. Por ello, el valor intrínseco del objeto es lo de menos, mientras que destaca su poder inmaterial y simbólico (Aldea 1991: 174-175; Balikci 1970: 201-203; Birket-Smith 1983: 205; Haagen 2014: 14; Jensen 2011: 13-14). Sin embargo, se han encontrado algunas referencias directas a que ciertos tipos de materiales podían dar propiedades especiales a estos objetos, pues ayudaban a sus usuarios a obtener alguna de las características de la materia prima en sí misma, así como de la forma que se les daba (Balikci 1970: 201-203; Jean Ray 2001: 54; Jensen, 2011, p. 15).

En general se podían llegar a catalogar tres grandes grupos funcionales. En primer lugar, aquellos dedicados a la subsistencia, que trataban de traer buena suerte a los cazadores. La mayoría de las veces estaban especializados en una especie concreta, de la cual tomaban su forma y aspecto. En segundo lugar, los amuletos de protección destinados a dar salud y vigor a su portador, independientemente de la actividad que esté realizando, aunque algunos eran específicos contra alguna dolencia. Por último, aquellos vinculados a la relación con los espíritus, especialmente ligados a los especialistas rituales, pues ofrecían protección contra ciertos seres del entorno y permitían identificarlos, a veces propiciando visiones (Balikci 1970: 201-203). Muchas veces estos objetos se llevaban junto al cuerpo, adheridos a la ropa o incluso en las embarcaciones, de manera que su portador pudiera verse favorecido por el amparo mágico que se había conferido al objeto (Balikci 1970: 201-203; Jensen 2011: 14-15). No obstante, cabe la posibilidad de que algunos de estos objetos cargados de poder ritual deban entenderse como fetiches en lugar de como amuletos, pues en algunas ocasiones requerían de una activación para que se estableciera un vínculo activo entre su portador y el poder que contenían (Rasmussen 1930: 154 y 265).

Sin embargo, el uso de este tipo de objetos mágicos, sobre todo los que requerían de activación y manejo especializado, así como de canciones rituales, no siempre era deseado, pues estaban vinculados a la formación chamánica y no siempre se tenían las capacidades

oportunas para que no resultase peligroso (Larramendi 1995: 96). En otras ocasiones, algunos de los objetos cargados de poder ritual tenían connotaciones negativas por asociarse a prácticas mágicas del mismo signo, que se verán más adelante. En cualquier caso, las capacidades del especialista ritual y los objetos que manejaba eran consideradas de una enorme importancia en todos los ámbitos de la vida cotidiana, como ocurría en la caza, donde tanto el cazador como sus armas y utensilios podían estar imbuidos de poder mágico para desarrollar mejor sus capacidades (Rasmussen 1930: 90-91; Rink 1991: 137-138).

4.5. Poder, prestigio y legitimidad: el papel político del *angâkoq*

Desde la perspectiva teórica de la antropología política, la definición de “lo político” se encuentra en ocasiones ante algunas dificultades cuando se enlaza con aspectos religiosos. En cualquier caso, la capacidad de influencia social y política de los diferentes actos religiosos y rituales permite que muchos de ellos se analicen en esta clave. Algunos autores plantean que todo acto social puede ser leído como un acto de carácter político, aunque eso no lleve necesariamente a la generación de jerarquías de poder o instituciones específicas. Los conceptos de análisis de estos aspectos, que se han presentado en apartados anteriores, pueden ser perfectamente aplicados a sociedades no jerarquizadas ni estratificadas con el fin de comprender mejor sus dinámicas de funcionamiento social y estructuras sociales (Cappelletti 1992: 146; Clastres 1981: 112; Swarz, Turner y Tuden 2011: 71-72).

Entre las poblaciones inuit tradicionales se puede apreciar que en los círculos familiares se producían algunas dinámicas de jerarquización en función de la edad. Tal y como se ha mencionado anteriormente, los ancianos se encontraban en una posición de mayor prestigio de que los jóvenes, aunque estos no siempre acatasen sus consejos. La figura central en las estructuras de agregación de parentesco podía actuar como cabeza de familia, aunque su capacidad de liderazgo solía ser efímera. En los momentos de unión de varias familias nucleares, se solían establecer algunos parámetros de ordenación y coordinación social, muchas veces dependiendo de los rasgos y el prestigio de cada uno (Birket-Smith 1983: 180; Feest 2000: 53; Fuentes 1991: 10).

Al margen de este ámbito familiar, no parece que existiera una organización estructural jerárquica que organizase la vida social. Dado que no se ha apreciado una división o estratificación socioeconómica en función del rango o las clases, se ve en los inuit uno de los grupos humanos más próximos al igualitarismo, a veces llamado “comunismo primitivo” (Birket-Smith 1983: 180), o quizás más acertadamente, “anarquismo primitivo”, si se siguen las nociones de autores como Kropotkin (1996: 14).

Con esto se plantea la posibilidad de que existieran diferentes sociedades, catalogadas muchas veces como primitivas, capaces de disfrutar de una serie de instituciones y códigos morales sustentados en diferentes elementos socioculturales, pero sin necesidad de imposición por parte de una autoridad estatuida. De esta manera, las sociedades sin Estado podrían llegar a ignorar las divisiones entre dominadores y dominados, que tan patentes son en otras. En este sentido, todo acto social ha de ser tenido como político, dado que el poder no está sectorizado, ni quienes lo ostentan y ejercen están separados de la sociedad (Clastres 1981: 112; 2010: 219; Kropotkin 1996: 14). Esto parece adecuarse en notable medida con el comportamiento de las sociedades inuit tradicionales, en las cuales el cooperativismo e igualitarismo llegan a tal punto que incluso se puede manifestar cierto temor a sobresalir. Generosidad, modestia e incluso el carácter pacífico eran elementos especialmente valorados y exaltados, lo que limitaba las posibilidades de imposición (Larramendi 1995: 108).

En cualquier caso, hay que tener en cuenta que, tal y como ya se ha indicado en apartados anteriores, sí pudieron existir una serie de líderes de carácter coyuntural, en función de sus capacidades específicas circunscritas a las circunstancias y a las actividades que se estuviesen desempeñando, sin dependencia directa con respecto a sus posibles predecesores en dicho desempeño. Algunos individuos podían llegar a alcanzar una posición de prestigio relativamente privilegiada con respecto al resto de la comunidad, que les daría un reconocimiento especial (Arima 1984: 454; Bailón 2012: 163; 2013: 32-33; Birket-Smith 1991: 10-11; Fuentes 1991: 10-11; Johnson y Earle 1987: 136; Kemp 1984: 472; Kleivan 1984: 614; Rasmussen 1930: 231; Rousselot 2001: 37). En este sentido, adquirirían una cierta autoridad o capacidad de dominación, entendida como la probabilidad de generar obediencia en función del poder que fuera capaz de desarrollar (Lewellen 2009: 76; Weber 1969: 43), pero nunca de manera única, estable y homoárquica, sino siempre limitada a momentos puntuales de satisfacción de ciertas necesidades colectivas. Este prestigio podría conferir poder de acción puntual en la propiciación de una voluntad política u otra, pero tenían especial importancia los apoyos indirectos, es decir, en función de las decisiones y actos concretos. Esto podía llegar a permitir la consolidación de un cierto prestigio individual amparado en el acierto en decisiones anteriores, pero no de manera heredable o institucionalizada (Lewellen 2009: 95-96 y 100; Swatz, Turner y Tuden 2011: 93; Weber 1969: 43).

Anteriormente se ha hecho referencia a algunos personajes que pudieron llegar a tener una notable capacidad de mando en ciertas actividades, como el caso de los grandes cazadores o los patrones de *umiak*, quienes dirigían las operaciones de caza y el reparto de las partes de las piezas cobradas. Las capacidades propiciatorias del chamán lo colocaban en una posición privilegiada para alcanzar este tipo de reconocimiento. Por otro lado, se consideraba que la mujer de un gran cazador tenía un vínculo especial con las presas que se iban a abatir. Por ello

debía permanecer en casa con actitud sumisa, de modo que se reflejase en el comportamiento de las presas (Birket-Smith 1983: 180-181; Feest 2000: 51-52).

Como se puede apreciar, muchas veces destacaban los mejores cazadores por tener una mayor capacidad de obtención de recursos, pero también eran especialmente importantes los “líderes morales”. En función de una mayor sabiduría y conocimientos, que debían ser demostrados, este tipo de personajes adquirían una posición de primero entre iguales, por lo que eran así escuchados, aunque no siempre se imponía su criterio. Es la propia sociedad la que legitimaba este reconocimiento, de modo que sólo se consideraban válidas las propuestas en caso de que fuera entendido como algo apropiado para el colectivo (Clastres 1981:112-113; Larramendi 1995: 88; Rasmussen 1930: 231).

En algunos grupos de la zona ártica central esta figura era conocida como *isumataq*, que se podría traducir como “el que piensa”. Tenían un notable reconocimiento social, como personas de referencia, aunque como ya se ha dicho, sin una fidelidad o estatus permanente. Cuando dejaba de ostentar esa categoría de liderazgo circunstancial, volvía a ocupar su posición anterior y sus roles habituales como miembro de la sociedad. Sin lugar a dudas, las capacidades del *angâkoq* jugaban un papel fundamental para que se los pudiera reconocer bajo esta denominación. Sus capacidades para contactar con seres poco accesibles para el resto de las personas y la clarividencia que le atribuía el *angkkua*, hacían de sus palabras y juicios un elemento especialmente valorado (Rasmussen 1930: 231; Rousselot 2001: 37).

El *angâkoq* era, sin lugar a duda, una figura de enorme relevancia y prestigio en la parcela espiritual, pues sus cualidades místicas le permiten acceder a mundos y estados a los que el resto no pueden, así como desempeñar ciertas funciones de manera predilecta. En este sentido, podía tener una notable capacidad de mando en el grupo familiar. En algunas poblaciones de Alaska, aparecían incluso como líderes o jefes de toda la aldea, de manera algo más jerarquizada que en el resto del Ártico. Además, hay que tener en cuenta que los grandes chamanes solían contar con una edad avanzada, lo que añade el prestigio y sabiduría asociados con la edad a sus cualidades chamánicas. Por otro lado, algunos individuos pudieron acceder a este cargo con el fin de alcanzar reconocimiento social (Curtis 1999: 155-156 y 324-325; Rasmussen 1930: 66 y 81).

La religión suele desempeñar un importante papel en toda sociedad, como elemento de relación con sus reglas y normas de comportamiento. Puede tener como misión la transmisión de los diferentes códigos de comportamiento, de manera que la sociedad encuentra sus propios fundamentos fuera de sí misma. No obstante, no conviene observarlo meramente como una superestructura, sino como una parte más del entramado social, que debería leerse

como un hecho total (Clastres 1981: 159). De esta manera, además de las funciones médicas y la capacidad de equilibrar el mundo por medio del contacto con los seres no humanos, el chamán juega un importante papel como elemento de regulación social, inserto en el conjunto de prácticas y creencias (Balikci 1970: 237-238).

Como especialista religioso y ritual, el *angâkoq* también actúa como depositario y portavoz de los conocimientos “ancestrales” y costumbres. Sin embargo, no podía funcionar como nada más que un portavoz o emisario, ya que en caso de hacerlo corría el riesgo de colocarse a sí mismo como un elemento legitimador en lugar de estar recurriendo a una legitimación externa, lo que podía tener consecuencias negativas (Clastres 1981: 160; Spencer R. 1984: 334). Además, es importante recordar que no se trataba de un especialista a tiempo completo, sino que, fuera de las actividades chamánicas tenía que realizar las mismas prácticas que el resto de la comunidad (Rink 1991: 23; Spencer R. 1984: 334).

Aunque se tratase sobre todo de un especialista de tipo ritual y la autoridad en aspectos espirituales, podían llegar a verse en él ciertas connotaciones de liderazgo en otros campos en función de sus habilidades mágicas. Muchas veces los poderes que eran capaces de desarrollar hacen que sea quien dirija expediciones de caza o enfrentamientos con otros grupos, pero además inspiraba respeto e incluso temor entre los suyos (Rink 1991: 150-151). Todo sistema de influencia o control político-social funciona mejor en la medida en la que responde a las demandas sociales que se les puede exigir o que se les atribuyen. El chamán inuit perfecto debía poder curar a los enfermos, recuperar almas perdidas, interceder con las potencias naturales y realizar admirables actos que demostrasen su capacidad. De esta manera, con la satisfacción de las expectativas sociales podía llegar a obtener una notable capacidad de influencia y persuasión, elementos de notable importancia para obtener apoyos (Rasmussen 1930: 250; Swartz, Turner y Tuden 2011: 88-89).

Todo parece indicar que los propios especialistas religiosos mostraban una cierta preocupación por el aprecio que se tenía hacia sus habilidades. Por su parte, los no iniciados en estas artes se preocupaban por mostrar este reconocimiento, ya que se temía la posibilidad de un castigo por parte de un chamán o hechicero ofendido, aunque eso vulnerase las normas y expectativas sociales. En general, cada *angâkoq* muestra un gran respeto por sus propias prácticas y creencias, así como las de sus homólogos de otras comunidades, aunque algunos eran capaces de señalar y diferenciar los elementos ornamentales aledaños a ciertas prácticas chamánicas. Sus capacidades de acción solían entenderse como una realidad totalmente funcional y se le daba una enorme importancia a su buen uso. Ellos mismos solían ser los primeros en confiar en el funcionamiento de las actividades que realizaban (Birket-Smith 1983: 212; Rasmussen 1931: 295-298; 2005b: 101-102).

Cualquier acción que aumentase las competencias y el ámbito de actuación de un agente político podía facilitar el crecimiento de su importancia y consolidación, de manera que obtuviese una cierta obediencia de quienes lo rodeaban (Swartz, Turner y Tuden 2011: 90). Los poderes de esta suerte de chamanes árticos llegaban a infundir temor incluso a hombre fuertes, por lo que en ocasiones se les entregaban víveres y regalos con el fin de agradarles. En ocasiones, esto podía ser utilizado como herramienta de control social, utilizada por la propia sociedad para limitar los comportamientos violentos o indeseables de algunos individuos. De esta manera, el chamán podía hacer uso de sus poderes o amenazar con ellos para limitar o apartar algunos elementos incómodos para la vida social; la protección de la comunidad no era sólo frente a componentes externos, sino también internos. Este tipo de coerción que en ocasiones beneficiaba al colectivo, podía derivar a su vez en la consolidación del prestigio personal (Curtis 1999: 327).

Por estos motivos, en caso de que el propio uso de poderes atribuidos al chamán pasase a convertirse en un elemento incómodo, por generar una relación de autoridad abusiva, la sociedad trataría de limitarlo, con diferentes formas de sanción y control (Clastres 1981: 114-116; 2014: 219). Tal y como se ha apuntado anteriormente, existía una diferenciación entre el *angâkoq*, bienintencionado y altruista, y el *ilisîtsop*, egoísta y malvado (Aldea 1991: 165; Birket-Smith 1983: 208; Kleivan 1984: 615-620), pues el uso de recursos mágicos o espirituales no es algo exclusivo de la institución chamánica (Rasmussen 1930: 52). En este sentido, la mayoría de las habilidades y poderes que se han presentado atribuidas a este especialista, podrían llegar a ser sancionadas negativamente en caso de darles un mal uso. La aplicación de una denominación u otra para el usuario de estos poderes no dependería tanto del tipo de práctica realizada, sino de la forma de llevarla a cabo y los objetivos y repercusiones alcanzadas (Moral-García 2016b: 1170-1171).

Esto podría remitir a la dicotomía magia-religión, considerándose religión aquello aceptado por el conjunto de la sociedad y magia lo que se perciba como dañino o negativo, un poder ritual de la alteridad. Sin embargo, cualitativamente no se puede hacer esta distinción, ya que en ocasiones una misma acción, con el mismo poder ritual, podía ser considerada digna de un *angâkoq* o de un *ilisîtsop*. De este modo, todo el conjunto de compuestos religiosos inuit debe entenderse como mágico en la medida en la que se utilizaban los mismos parámetros de acción y el mismo poder ritual. Además, dado que las diferentes creencias mágicas-religiosas en el Ártico penetran en diferentes facetas de la sociedad, vemos cómo prácticamente toda la vida estaba imbuida por este carácter que podría parecer sobrenatural, pero en este contexto no se encuentra diferenciado como tal (Moral-García 2016b: 1171-1172).

En caso de que el uso de ciertos poderes acabase por volverse un elemento incómodo para la sociedad, por generar relaciones de abuso, se solía tratar de eliminarlo con diferentes formas de sanción (Curtis 1999: 327-328; Kleivan 1984: 615; Rink 1991: 138). Por ello, no se llega a producir dominación, al menos no permanente ni institucionalizada, porque la propia sociedad se muestra en su contra, impidiendo así la monopolización del poder y la autoridad (Clastres 1981: 114-116). En el mundo inuit existían diferentes formas de sanción y penalización de los comportamientos autoritarios, crueles o desmedidamente agresivos. Entre ellas estarían los castigos momentáneos, algunos ejemplarizantes, y otros permanentes, como son el exilio de la comunidad o incluso la muerte (Balikci 1970: 179; Curtis 1999: 327-328; Kleivan 1984: 615; Rink 1991: 138).

A veces se podía recurrir incluso a otro detentador de un gran poder ritual para poder afrontar a este tipo de personajes negativos para la sociedad por el mal uso de sus poderes. El uso de *tupilait* en enfrentamientos entre hechiceros, a veces por intereses personales, otras por el bien de la comunidad, era algo habitual. Además, existían algunas prácticas de tipo mágico y ritual que no estaban directamente vinculadas al especialista ritual y que podían servir para controlar su margen de actuación. Este es el caso del *ilisiniq*, en el que varias personas participaban de un ritual colectivo que permitía dañar a los enemigos (Balikci 1970: 228), lo que evidencia que el poder ritual, incluso como elemento nocivo, con capacidad de sanción y control social, no era un monopolio exclusivo de los chamanes o *angâkut*, ni de la variante negativa de los practicantes mágicos, *ilisîtsop*.

En ocasiones se asociaba a estos especialistas negativos a ciertas prácticas relacionadas con los muertos, como el uso de algunas partes del cuerpo de los difuntos, contenedoras de un gran poder ritual (Rink 1991: 137-138). Sin embargo, otras veces la resurrección de individuos fallecidos se muestra como algo relativamente normal, pues a pesar de que existiera cierta reticencia por su dificultad, se realizaba sin una percepción moral negativa (Rink 1991: 123). En cualquier caso, se trata de una práctica presente en relatos y atribuida a chamanes, siempre de manera bastante excepcional. Normalmente sólo se podía encontrar esta habilidad en los más poderosos; incluso en ocasiones se necesitaba de la colaboración de varios de ellos al mismo tiempo para poder realizar con éxito esta difícil tarea (Curtis 1999: 130 y 182-184). De este modo, a pesar de tratarse de la práctica ritual o religiosa con peor percepción social, quizás por los riesgos que la acompañaban, estaba de nuevo sujeta a la repercusión comunitaria o a la intencionalidad que pudiera tener (Moral-García 2016b: 1171).

En cualquier caso, la coerción por medio de la fuerza, fuera física o simbólica, es un elemento de notable importancia. En algunas ocasiones el poder de los *angâkut* puede

permitirles el acceso a bienes o servicios con mayor facilidad. No se debe tanto al tipo de fuerza que se considere que pueda desarrollar, como a la cantidad de daño capaz de causar a sus opositores. Es decir, no es por el hecho de causar daño mágico y no simplemente físico, sino por su cuantía (Balikci 1970: 179; Birket-Smith 1983: 174; Swartz, Turner y Tuden 2011: 74-75).

Independientemente de las capacidades de imposición o sanción por medio de fuerzas intimidatorias, hay que tener en consideración la existencia de otra serie de apoyos en la obtención de prestigio, como es la misma legitimidad. En los casos en los que dependía de las circunstancias y la coyuntura, es importante tener en cuenta la autoridad que tenían determinados personajes en algunos aspectos. Durante el invierno ártico se desarrollaban una serie de celebraciones rituales de carácter colectivo. En ellas el chamán no ocupaba un papel especialmente destacado o al menos no tenía connotaciones directivas, a pesar de encargarse de los asuntos espirituales. Sin embargo, en la celebración conocida como Agayuyaraq era el encargado de la dirección de los cantos rituales y la fabricación de las máscaras y la parafernalia necesaria. La participación en estos actos es una muestra de la importancia de este especialista y genera una cierta obediencia condicionada por la reciprocidad, pues hacer caso a sus propuestas y directrices acaba por reportar un beneficio colectivo, al entenderse que disponía de especiales capacidades para determinar lo más beneficioso (Fienup-Riordan 2003: 201-205; Swartz, Turner y Tuden 2011: 74-75 y 80).

Si se sigue una perspectiva weberiana, la legitimidad que acompaña a los sistemas de autoridad en el mundo inuit se aproximaba bastante en ciertos aspectos al modelo ideal de legitimidad de tipo carismático (Weber 1969: 172-173 y 193-197). Esto se debía en gran medida a que los angâkoq trataban de mostrarse como un elemento beneficioso para la sociedad, de manera que algunos intentan hacer patente su poder, incluso recurriendo a una serie de trucos (Rasmussen 1929: 109; 1931: 29). La rutinización del carisma místico de los chamanes pudo ayudar a que el cargo en sí mismo obtuviese un prestigio de tipo tradicional. En este sentido el carácter de revelación que tenían las iniciaciones establecía una regla de acceso teóricamente externa a la toma social de decisiones, lo que confería una mayor legitimidad (Weber 1969: 172-173 y 193-197). Sin embargo, en la práctica, este especialista inuit se encontraba en un ejercicio constante de consolidación de su puesto y cumplimiento de sus responsabilidades, pues consistiría en un prestigio personal adquirido y en constante revisión y no sólo de la institución nominal.

Parece evidente que los actos chamánicos podían ejercer una fuerte impresión sobre los testigos y sus palabras eran habitualmente creídas por todos, incluso por el propio practicante,

que podía llegar a realizar procesos de autohipnosis. A pesar de ello, a menudo se utilizaban trucos de luces y, sobre todo, un uso especial del lenguaje durante los rituales. Esta habla solía presentar numerosos epítetos, circunlocuciones, palabras elevadas, palabras antiguas en desuso, onomatopeyas o imitación de ruidos animales, que a pesar de su carácter específico resultaban reconocibles para el resto de la comunidad; no obstante, algunos chamanes lo consideraban una cuestión accesorio (Birket-Smith 1983: 82; Larramendi 1995: 97-98; Rasmussen 1930: 180; 1931: 307; 1932: 108; 2005b: 101-103).

Por otro lado, en ocasiones se apreciaba cómo la autoridad coyuntural no dependía tanto de su efectividad intrínseca, sino de su capacidad simbólica de generación de tales expectativas y su cumplimiento. Esto podía entenderse como un poder consensual y no de coerción, dependiendo sobre todo de la situación contextual, con una legitimidad que podría definirse como sustantiva, al margen de los planteamientos weberianos. Se trata de una percepción entendida dentro de un contexto de relaciones de reciprocidad social en la que todo acto social se enmarca en unas redes de satisfacción de las necesidades y expectativas colectivas (Garvía 1998: 60; Rhum 2000: 149; Swartz, Turner y Tuden 2011: 80). Sin embargo, no excluye el uso del carisma como un posible elemento legitimador, por lo que aparentemente esta duplicidad de planteamientos y usos de diferentes formas de legitimación es más ajustada al Ártico inuit. En caso de incumplimiento de sus atribuciones, la autoridad conferida por la sociedad desaparecía, como ya se ha indicado en el caso del *isumataq*, cuyos conocimientos y acierto eran fundamentales para la aplicación de este nombre (Rousselot 2001: 37). Esto llevaba a que en caso de que se quisiera mantener una cierta autoridad legítima de manera prolongada, debiera trabajarse constantemente para satisfacer las expectativas sociales que la acompañan.

Ya se ha indicado que la fama y el prestigio del cargo de *angâkoq* pudo haber llegado a algunos individuos a iniciarse en la senda espiritual, pero, además, conviene tener en cuenta los aspectos materiales. Si bien es cierto que algunos bienes y servicios se podían obtener por medio de la coerción, otros eran entregados por la sociedad como signo de reciprocidad, en compensación por la defensa contra espíritus malignos o la propiciación de una vida cómoda para todo el grupo. Por otro lado, vemos que en algunas ocasiones el especialista realizaba servicios particulares, los cuales eran recompensados de diferentes formas. Esas retribuciones podían ser bastante importantes, sobre todo en las regiones de Alaska, y permitían la consolidación de cierto grado de riqueza, propiedades e incluso prestigio asentado en aspectos materiales. En otras ocasiones se hacía entrega de amuletos y objetos de notable valor simbólico, que de nuevo reforzaban su poder místico y con ello su prestigio como chamanes (Rasmussen 1932: 28; Rink 1991: 72 y 107).

Es importante tener en cuenta que este prestigio y reconocimiento de poder o, mejor dicho, poderes, permitía en ocasiones una cierta autoridad política y social coyuntural, ocupando una posición de “liderazgo”, que no tenía por qué corresponderle por el hecho de ser especialista religioso. Estas cualidades podían llegar a posicionarlo por encima de otros jefes coyunturales, como pudieron ser los cabezas de familia o los coordinadores de una partida de caza. Sin embargo, su capacidad solía estar limitada por la propia sociedad, tal y como se ha ido explicando, de manera que se tenía control social sobre sus poderes para que no se tornasen algo perjudicial. Evidencia de esto es la dualidad en las formas de denominación: angâkoq, positivo; e ilisîtsop, negativo (Aldea 1991: 165; Birket-Smith 1983; Clastres 2014: 218, 229 y 247-248).

Por otro lado, aunque a veces las artes del chamán podían pasarse de padres a hijos (Curtis 1999: 188; Rink 1991: 110; Spencer R. 1984: 334), no llegaba a vincularse el prestigio a la institución misma, sino que iba ligado a la persona que desempeñaba tales actividades y a su forma de hacer. Esto hace que si bien los poderes podían llegar a ser transmitidos entre generaciones, no sucedía lo mismo con la autoridad e influencia, que estaba directamente asociada a la persona y su prestigio adquirido.

Además, no parece que se tratase de un prestigio directamente vinculado al tipo de actividades que realizaba, sino a los efectos prácticos en la vida cotidiana que se atribuía a estas habilidades y conocimientos espirituales. Es decir, no dependía tanto de la fuerza clarividente o sapiencial en sí misma, sino de la capacidad que otorgaba al angâkoq para aportar ciertos beneficios a la sociedad, así como la fuerza física no hacía importante al buen cazador, sino la posibilidad de obtener una mayor caza. No obstante, no debe olvidarse que esos mismos poderes podían conferir una notable fuerza coercitiva, pero, como ya se ha dicho, no por el hecho de ser mágicos, sino por tener más capacidad de causar daño al no ser manejables por un individuo corriente.

4.6. Conclusión: el *angâkoq*

Como se ha tratado de mostrar en los apartados anteriores, en el mundo inuit, las prácticas mágico-religiosas y rituales jugaban un papel muy importante, pues afectaban a aspectos diversos, desde la protección de la comunidad, hasta la salud, la alimentación y la articulación social. A pesar de que no se trataba de una cuestión restringida exclusivamente a un especialista, su uso correcto, tanto moralmente como técnicamente, hacía que se pudiera dar a alguien una categoría especial de participación prioritaria en tales materias. De esta

manera, el *angâkoq* no era simplemente un hechicero capaz de desarrollar una serie de poderes, sino aquel que los manejaba de forma responsable y acorde con las necesidades sociales (Moral-García 2016b: 1171).

Las culturas del Ártico norteamericano se encontraban estrechamente vinculadas a su propio contexto medioambiental. La personalidad y la organización social de estos grupos mostraban una notable tendencia al igualitarismo y convivencia pacífica, tal y como se ha ido presentando, no sólo entre seres humanos, sino también con otros seres del entorno. Así mismo todo ser era considerado como un equivalente correspondiente a las personas humanas, sin que ninguno ocupase una posición privilegiada, más allá de sus capacidades de acción directa e influencia relacional con otros seres.

En un entorno en el que la concepción de lo natural y lo espiritual apenas presentaban fronteras definidas, la figura del especialista religioso y médico manifestaba una clara importancia. Se han ilustrado los diferentes rasgos que se les atribuían, lo que permite apreciar su enorme participación social. Era uno de los principales agentes de propiciación de caza, gracias a los poderes chamánicos que permitían contactar de manera activa e incluso sistemática, con los animales y sus hipóstasis. Al mismo tiempo, era el encargado principal de las actividades médicas de mayor dificultad y sus capacidades intelectuales y visionarias le permitían conocer cuestiones inaccesibles al resto, que podían repercutir en el bienestar colectivo.

En este sentido, se puede apreciar cómo el poder ritual acababa por conferir un notable poder social, entendido como la capacidad de imponer una voluntad específica en una relación, con independencia del medio por el cual se canalice. El buen desarrollo de las habilidades aquí descritas hace del *angâkoq* la autoridad en materia espiritual, entendida como la probabilidad de generar obediencia en función del poder que desarrolle (Moral-García 2016b: 1172; Weber 1969: 43). No obstante, dado que se trataba de una sociedad notablemente igualitaria, se trataba de una consolidación de autoridad coyuntural, siempre circunscrita a las condiciones contextuales e individuales, por lo que se evitaba una división y dominación social constante (Clastres 1981: 112). Habilidades como el *angkkua* hacían de este personaje alguien especialmente apto para ejercer como *isumataq*, “el que piensa” (Rasmussen 1930: 231), un líder moral cuyas opiniones solían ser reconocidas, aunque en ningún momento debían ser impuestas (Bailón 2013: 32-33; Kemp 1984: 472; Kleivan 1984: 614; Moral-García 2016a: 219; Rasmussen 1930: 231; Rousselot 2001: 37).

Dado que aparentemente cualquier individuo pudo haber llegado a desarrollar los talentos necesarios para el desempeño de estas actividades, se aprecia que no es algo restringido a esta institución, aunque el uso y desarrollo de ciertas capacidades sí podía permitir y facilitar el acceso a ésta. Los poderes y destrezas conferían prestigio a quien los manejase, de manera que, si bien la capacidad sapiencial los podía colocar como líderes en la resolución de cuestiones morales, la propiciación de la caza podía hacer de quien manifestase este poder alguien especialmente valorado en la coordinación de cacerías (Birket-Smith 1983: 180-181). Con esto se evidencia la notable importancia que los especialistas rituales pudieron llegar a tener en la vida tradicional inuit, tanto por su influencia en las formas de concebir la subsistencia, como en su repercusión directa en la estructura social y política (Moral-García 2016b: 1172).

El desarrollo de poderes rituales destacados por parte de chamanes pudo haber llevado a que tratasen de erigirse como autoridad dominadora, aunque todo parece indicar que este tipo de conductas eran sancionadas negativamente, por lo que habrían pasado a ser considerados *ilisîtsop*. No se institucionalizaba la autoridad como algo inherente a la figura del chamán, sino que se podía llegar a adquirir en cierta medida dependiendo del uso que éste diese a sus poderes. En función de lo que fuera capaz de aportar a la sociedad recibía el reconocimiento proporcional, sin embargo, en caso de convertirse en algo incómodo y negativo podía ser sancionado. Así las relaciones de autoridad se veían inmersas en redes de reciprocidad en las que el reconocimiento social se otorgaba en función de lo que se pueda aportar a la propia sociedad.

5. El druida galo

5.1. El estudio de la religión en la Galia prerromana: Algunas cuestiones metodológicas

Este apartado está dedicado al estudio del especialista religioso de la Galia prerromana, un contexto de alta complejidad sociopolítica y cultural en el que el druida juega un papel fundamental. Han sido considerados en numerosas ocasiones como el elemento característico de la religión de las poblaciones célticas de este ámbito, hasta el punto de identificarse dicha religión como druidismo.

Para un mejor conocimiento de las poblaciones célticas es fundamental estudiarlas desde las perspectivas de diferentes disciplinas, como la arqueología, la filología, la antropología y la historia. Dado este caso, por ser un estudio de carácter histórico, las fuentes escritas nos ofrecen una notable cantidad de informaciones de tipo etnográfico que nos ayudan a conocer, tanto la situación social general, como a los especialistas religiosos en concreto. Es importante tener en cuenta que los textos de autores clásicos pueden estar cargados de juicios de valor y es habitual que los pueblos no grecolatinos sufrieran en sus obras un proceso de “barbarización”. No obstante, aunque con cautela, sus testimonios pueden servir de referencia y aportar conocimientos acertados (Green 2009: 189-190), así como descripciones etnográficas que revelen realidades inalcanzables para otras disciplinas en solitario.

No es conveniente pensar que el ámbito galo, y mucho menos el celta en sentido extenso, formase una única unidad con una identidad política y cultural común (Brunaux 1996: 17-18). Si por “celtas” entendemos “celtófonos” resulta casi imposible analizar su compleja organización social como un único conjunto, pues no se trata de una unidad integrada desde el Atlántico hasta Anatolia y encuentra numerosas variaciones y diferenciaciones regionales e incluso locales (Perrin 2006a: 156). No conviene afirmar que el territorio céltico tuviera una identidad cultural única, ni siquiera en contraposición a un mundo romano cada vez más presente. La etnicidad era sólo uno de los aspectos identitarios de las comunidades, que pudieron construirse sobre diferentes bases de asimilación, oposición o actitudes ambivalentes hacia Roma y otras culturas del entorno, en función de las necesidades y situaciones específicas (Alfayé 2011: 25).

En cualquier caso, se pueden apreciar algunos rasgos comunes y formas de comportamiento similares en diversas áreas de distribución, que parecen responder a un mismo sustrato cultural compartido. La Galia es uno de los espacios que parece tener atestiguados más rasgos comunes, como la identificación de sus habitantes como afines entre sí (Fernández-

Götz 2014a: 59), la unidad lingüística y la percepción de un origen común (Guyonvarc'h y Le Roux 2009: 58), con cierto equilibrio al respecto entre fuentes histórico-literarias y arqueológicas (Perrin 2006a: 156), de manera que puede entenderse como una unidad de estudio sobre la que investigar.

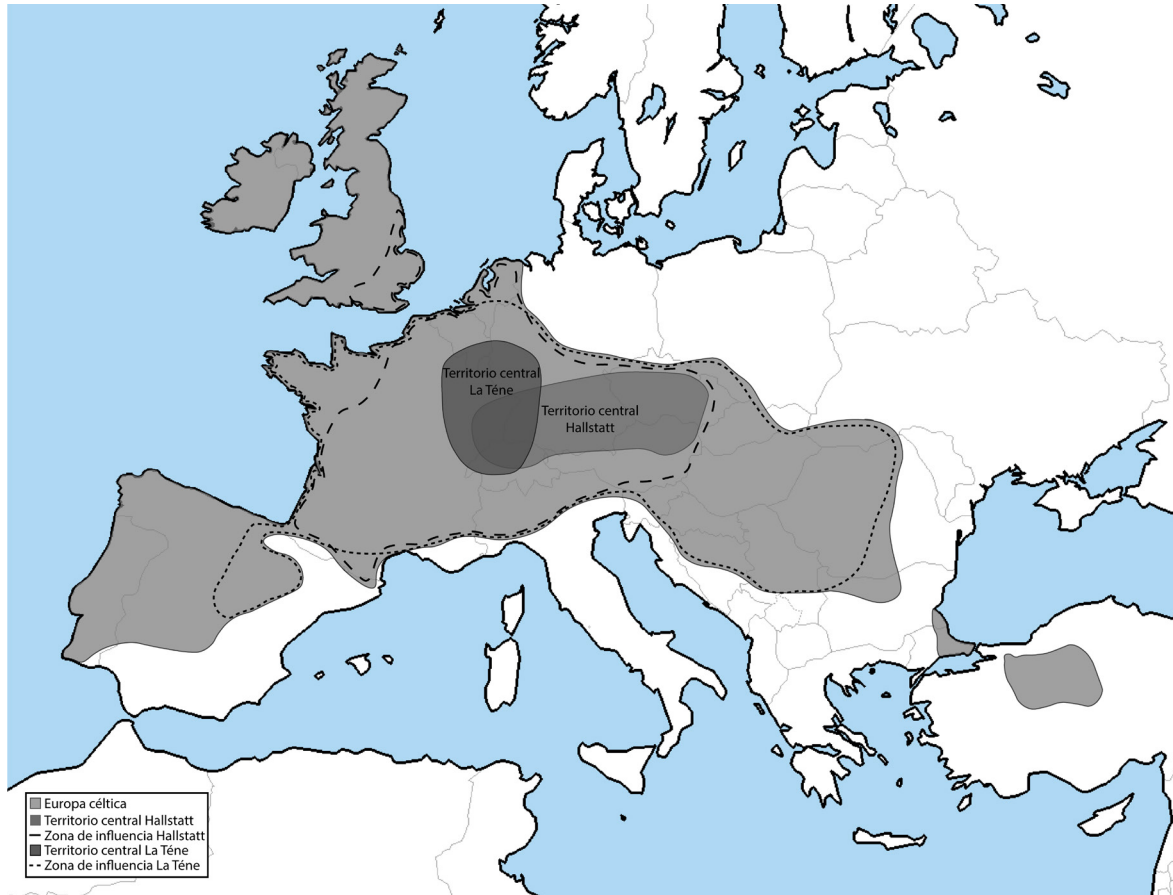


Figura 15: Territorio central Hallstatt s. VI a.C., La Tène s. V a.C. y Europa céltica entre los siglos V y II a.C. Diseño del autor sobre propuestas de Mallory y Adams (1997: 97, 254 y 344) y Torres-Martínez y Moya Maleno (Torres-Martínez 2011: 43).

Para el análisis arqueológico de la cultura y, como en este caso, la religión gala, se da aquí especial protagonismo a las poblaciones asociadas a la cultura La Tène, que habitaron la Galia desde el siglo V a.C. en adelante. Además, el fenómeno de creciente urbanización de los siglos II y I a. C., aumenta el registro material en forma de santuarios de mayor estabilidad y tamaño (Brunaux et. al. 2003: 16; Poux 2006: 186). De todos modos, las fuentes arqueológicas muestran una cierta variabilidad cultural interna, de modo que en ningún momento se trataría una entidad política ni cultural plenamente uniforme (Fernández-Götz 2014a: 89). Estas informaciones arqueológicas de finales de la Edad del Hierro se complementan con otras referencias a cronologías anteriores y posteriores en espacios culturales con rasgos similares. Así mismo, el carácter eminentemente simbólico e intelectual de las estructuras y dinámicas religiosas trabajadas aquí hacen fundamental el contraste con fuentes literarias, históricas y etnográficas.

	Hallstatt La Tène	HEK	Bajo Rin	
Hallstatt Final	Ha D1 620-530	Grupo de Laufeld antiguo	Hierro Inicial 750-500	
	Ha D2 530-510/500	HEK I A1 600-525		
	Ha D3 510/500-450	HEK I A2 525-500	Hierro Pleno 500-250	
La Tène Inicial	Lt A 450-390/380	HEK I B 500-470/460		
	Lt B1 390/380-325	HEK II A1 470/460-450/440		
	Lt B2 325-250	HEK II A2 450/440-410		
La Tène Media	HEK II A3 410-330-/320			Hierro Final 250-20
	HEK II B 330/320-250			
La Tène Final	Lt C1 250-190			
	Lt C2 190-150			
	Lt D1a 150-120			
	Lt D1b 120-85			
	Lt D2a 85-55			
	Lt D2b 55-25			

Figura 16: Esquema simplificado con los valores de cronología absoluta (todos a.C.) atribuidos de forma orientativa a las subdivisiones de los periodos de Hallstatt y La Tène, el sistema regional HEK y el área del Bajo Rin (Fernández-Götz 2014: 27, Fig. 8)

Con el fin de poder comprender el fenómeno de especialización religiosa, en este trabajo se proporciona una visión general de la situación religiosa de las poblaciones prerromanas de la Galia, teniendo siempre en consideración las múltiples variaciones regionales y temporales. Por ello, en primer lugar, se busca contextualizar la situación social, cultural y política de manera general, para lo que algunos autores, como Niko Roymans (1990) y Manuel Alberto Fernández-Götz (2014a; 2014b), entre otros, resultan de especial importancia, así como Jesús Francisco Martínez-Torres (2011; 2014a; 2014b; 2018), cuya obra trata sobre poblaciones celtas en un sentido más amplio. Llama especialmente la atención el primero de estos tres, pues en su obra *Tribal societies in Norther Gaul*, se hace una aproximación con una perspectiva antropológica y un uso del término tribu de carácter estructuralista y funcionalista, similar al desarrollado y matizado en este trabajo.

En un segundo apartado, se plantea un análisis general de las características de la religión celta de la Galia, tratando tanto sus creencias como sus prácticas. Sin renunciar a las aportaciones dadas por las fuentes clásicas, destacan algunas obras contemporáneas como las de Jean de Vries (1975) y Jean-Louis Brunaux (1996; 2004; 2006; 2008), cuyos trabajos se han convertido en una referencia obligada para los estudios sobre religión celta y gala. Como complemento se ha recurrido a autores clave en la interpretación de la religión indoeuropea⁶, como Georges Dumézil (1975), cuyos estudios estructuralistas ayudan a esclarecer ciertos aspectos. Estas obras han pasado a ser un clásico en los estudios modernos sobre religión céltica, aunque sus contenidos siempre han de ser analizados desde una perspectiva crítica, considerando revisiones y reinterpretaciones.

Es importante tener en cuenta que difícilmente existió un código religioso y simbólico monolítico para todo el mundo céltico, más allá de algunas nociones comunes y recurrentes, pues no parece que se diera una religión institucionalizada, dogmática y uniforme (Alberro 2004: 29-30; Alfayé 2011: 16-17). No se puede garantizar que a pesar de pertenecer a un mismo ámbito cultural celtófono existiera un conjunto de prácticas y creencias comunes, ni determinar la medida de los posibles cambios existentes en las religiones célticas indígenas durante los periodos de contacto y oposición a Roma, más aún en periodo provincial (Alfayé 2011: 16-17). En cualquier caso, es posible que existieran nociones similares perdurables en torno ciertos aspectos religiosos, e incluso comunicación entre algunas regiones distantes.

Es realmente complicado tratar de establecer, desde la investigación contemporánea, un sistema de creencias estable y normativizado para las poblaciones celtas, debido a las diferencias regionales y las lagunas de conocimientos, las cuales nunca deberían intentar llenarse con hipótesis no fundamentadas (Vries 1975: 9). En lo que a cuestiones mitológicas se refiere, el mundo celta suele dividirse en tres ramas principales: continental, galesa e irlandesa. Es posible que, al menos sus clases dirigentes, tuvieran una notable unidad cultural, con motivos comunes en su articulación mitohistórica. Las fuentes filológicas, arqueológicas y literarias parecen exponer ciertos rasgos culturales y formas de vida similares. Pese a las variaciones locales y regionales en los mitos, hay tras ellas una serie de conceptos permanentes y comunes (Alberro 2006: 17).

6 Entiéndanse como “indoeuropeos” las poblaciones y culturas heterogéneas de lenguas derivadas de un sustrato común tradicionalmente identificado como indoeuropeo y que presentan algunos elementos lingüísticos y culturales comunes, de modo que en ningún momento debe pensarse que se trata de una suerte de “pueblo indoeuropeo” homogéneo. No obstante, su existencia ha sido puesta en duda en varias ocasiones, como la reciente obra de Jean-Paul Demoule (2014): *Mais où sont passés les Indo-Européens?: Le mythe d'origine de l'Occident*. Sin embargo, esta obra parece limitarse a criticar obras desactualizadas y ampliamente superadas por las investigaciones sobre lingüística indoeuropea más recientes tal y como ya han argumentado Thomas Pellard, Laurent Sagart y Guillaume Jacques (2018) en su revisión y reseña crítica.

Es evidente que las fuentes literarias insulares de cronología tardoantigua y altomedieval no pueden extrapolarse acríticamente a la situación de las poblaciones célticas anteriores. No obstante, pueden detectarse en ellas algunos vestigios del pensamiento mítico y social de sus predecesores, incluso desde sus orígenes continentales. La estructura social y protourbana reflejada en algunos relatos parece proporcionar algunas nociones que pueden ayudar a arrojar luz sobre la situación céltica prerromana (Perrin 2006a: 157).

Por otro lado, el uso de informaciones relativas a la península Ibérica la situación resulta algo más compleja. Tal y como expone Silvia Alfayé (2011: 17), es difícil discernir qué elementos eran propiamente vernáculos de los indígenas celtófonos peninsulares y cuales eran producto del contacto cultural con poblaciones no célticas, así como detectar las variaciones diacrónicas en la práctica religiosa y evaluar sus ritmos de cambio. Para quien intenta conocer de manera profunda los aspectos mitológicos de la céltica de la Península Ibérica el panorama es complejo y en ocasiones desalentador. Las fuentes grecolatinas apenas dejaron información detallada al respecto de la religión, aún menos de los mitos de los pueblos del centro peninsular. La recopilación de leyendas y relatos de la tradición peninsular son sumamente tardías, incluso de finales del siglo XIX, por lo que hay una pérdida de información mucho mayor de la que puede haber en las recopilaciones medievales galesas e irlandesas, ya modificadas (Abad 2009: 27).

Aunque en este trabajo el ámbito geográfico del estudio está centrado en la Galia, en ocasiones se hará referencia a estos otros contextos citados, como elemento de comparación de espacios culturales con un origen asociado que pueda llegar a esclarecer y esbozar algunas características propias de las religiones célticas. El uso de analogías en el estudio histórico y arqueológico no consiste en la imposición de un comportamiento ajeno a un contexto sobre el cual se está estudiando, sino que se trata de una aproximación desde otras perspectivas para identificar elementos que podrían haberse pasado por alto o de los cuales no tenemos testimonio directo (Hill 2006: 170). La comparativa en sí misma no debe ser rechazada de plano, pero ha de afrontarse con la necesaria cautela y buscar siempre el análisis desde lo más próximo cultural y socioeconómicamente (Pérez Vilatela 1991: 168-169). De esta manera, se presentan las características generales al respecto de algunas cuestiones religiosas y cosmológicas que posiblemente estuvieron presentes en la céltica gala, para poder comprender mejor las cualidades de sus especialistas rituales.

Tras esto se aborda de manera específica la figura del druida, por lo que se tratan de determinar sus funciones y su sistema de organización como colectivo de especialistas religiosos. A pesar de la relativamente extensa literatura al respecto de los druidas, han de ser abordados con especial cautela, pues la transmisión oral, a veces considerada como

relativamente privada, de sus conocimientos hace que no se dispongan de fuentes directas. En cualquier caso, se puede investigar a través de las aportaciones de los autores clásicos que los describieron, así como intentar completar algunas informaciones contrastando con algunos testimonios de la tradición oral irlandesa (Alberro 2004: 30). No hay evidencias escritas ni epigráficas que sitúen el uso del término “druida”, posiblemente de origen belga, como se expondrá más adelante, en la península Ibérica ni en la Galia Cisalpina, por lo que no conviene asegurar su presencia sólo por el hecho de ser poblaciones célticas. Por otro lado, tampoco hay que descartar por ello la existencia de especialistas rituales con características similares o especializaciones concretas también presentes en el resto de la Galia céltica (Pérez Vilatela 1991: 168-169).

En los aspectos tocantes directamente con esta especialidad religiosa tradicionalmente denominada como drúidica para el ámbito galo, gozan de especial relevancia los textos griegos y latinos. A pesar de tratarse de una investigación sobre el periodo prerromano el análisis etnohistórico de estas fuentes textuales es sumamente relevante dada la naturaleza inmaterial de ciertas cuestiones relativas a los fenómenos religiosos, a pesar de ser posteriores en algunos casos y ajenas a la cultura estudiada. Tal y como afirma Eric Wolf (1983: 3-7) para contextos de antropología contemporánea, es imposible realizar etnografías de campo de una sociedad libre de contacto e influencia por parte del sujeto colonizador, no obstante, ciertas cuestiones sólo nos resultan accesibles por medio de la descripción realizada por parte de los testimonios de culturas literarias al respecto de otras preliterarias. Por ello, y siempre de manera cuidadosa, se pueden tratar de conocer las características de sociedades prerromanas a través de las pervivencias, sobre todo presentes en las primeras fases de contacto y descripción etnográfica realizada por sus colonizadores, enemigos o simplemente vecinos.

Para llevar a cabo este tipo de análisis, herramientas como sistemas informáticos de búsqueda son de gran utilidad, pues se han podido identificar las diferentes menciones a los druidas presentes en dichas fuentes. Para las obras griegas se ha utilizado el programa *Diogenes* (versión 3.1.6), con el *Thesaurus Linguae Graecae* del *Packard Humanities Institute*, introduciendo las formas $\delta\rho\upsilon\iota\delta$ - y $\delta\rho\upsilon\iota$ - en el apartado de búsqueda morfológica. Para las fuentes latinas, se ha dado uso el servicio de búsqueda online del *Packard Humanities Institute, Latin Texts* (latin.packhum.org/search), para hallar todos los textos en los que estuviese presente la base *druoid*. De este modo se pudieron encontrar los textos completos para realizar un análisis en mayor profundidad y que pudieran ser estudiados en función de sus características y contextos para extraer la información pertinente.

Sin duda, una de las obras de mayor interés para el estudio de estas cuestiones es La guerra de las Galias, de Julio César. Por otro lado, son numerosas las referencias a Posidonio en otros autores clásicos al abordar el complejo tema de la religión céltica. No obstante, su obra solo ha llegado a la actualidad de forma fragmentada e indirecta (Alberro 2004: 33). Diversos autores del mundo griego y latino, desde filósofos, como Diógenes Laercio; hasta naturalistas, como Plinio el Viejo; pasando por geógrafos e historiadores, como Estrabón, Tácito o Diodoro de Sicilia; han hecho menciones en torno a la religión celta y el druidismo, por lo que han sido tenidos en cuenta para esta investigación.

El uso del sistema de búsqueda aquí explicado permitió la obtención de información de especial relevancia proporcionada por las fuentes grecolatinas. A ello se suman los trabajos de investigadores actuales, como los citados especialistas en religión y sociedad celta, y otros, cuyo interés se centra en este especialista en concreto, como se puede ver en la obra conjunta de Christian J. Guyonvarc'h y Françoise Le Roux (2009).

Con todo esto lo que se pretende es poder conocer mejor las características de tan notorio especialista religioso e incluso discernir si el uso de dicho término es apropiado para hacer referencia al especialista a cargo de diferentes prácticas religiosas en el mundo céltico. Sólo por medio de una comprensión profunda y un análisis cuidadoso de sus rasgos fundamentales se puede llegar a conocer su participación social y simbólica en una sociedad tan compleja como ha demostrado ser la Galia prerromana, así como esclarecer su papel en las relaciones y estructuras políticas.

5.2. Contexto social y político de la Galia prerromana

A fin de poder comprender mejor la articulación social del fenómeno religioso en la Galia, en este apartado se presentarán de manera panorámica los rasgos característicos de su organización política y territorial, así como la forma de estructuración social. Tal y como ya se ha señalado con anterioridad, no hay que pensar que la Galia, a pesar de ser una unidad de estudio coherente, sea una unidad política e identitaria monolítica (Brunaux 1996: 17-18; Jullian 1964: 9). Además de una notable unidad lingüística, cultural y tradicional, de la percepción de un origen común (Guyonvarc'h y Le Roux 2009: 58) y la identificación entre los galos como afines (Fernández-Götz 2014a: 59), podrían tenerse en consideración algunos aspectos culturales descritos por César (*BG*, VI, XIII, 9), como el druidismo y la existencia de asambleas pangalas. Este último elemento podría no haber existido en momentos anteriores a la presencia romana, pues ésta podría haber hecho necesaria una coordinación y unión de diferentes grupos de población hasta entonces autónomos. En cualquier caso, denota cierta conciencia de identidad común, al menos frente a un “otro” (Fernández-Götz 2014a: 59).

La división realizada por el procónsul Cayo Julio César (*BG*, I, I, 1-2) entre Aquitanos, Belgas y Galos debió de hacer referencia a grupos amplios de población que incorporasen bajo su nombre diferentes unidades. Las fuentes arqueológicas indican la existencia de una cierta variabilidad cultural interna, por lo que no deben entenderse estas divisiones como unidades culturales uniformes y estratificadas entre sí (Fernández-Götz 2014a: 89). En cualquier caso, la pertenencia a un mismo sustrato cultural y la presencia de numerosos rasgos y dinámicas comunes permiten realizar una aproximación general a la Galia y su panorama sociopolítico.

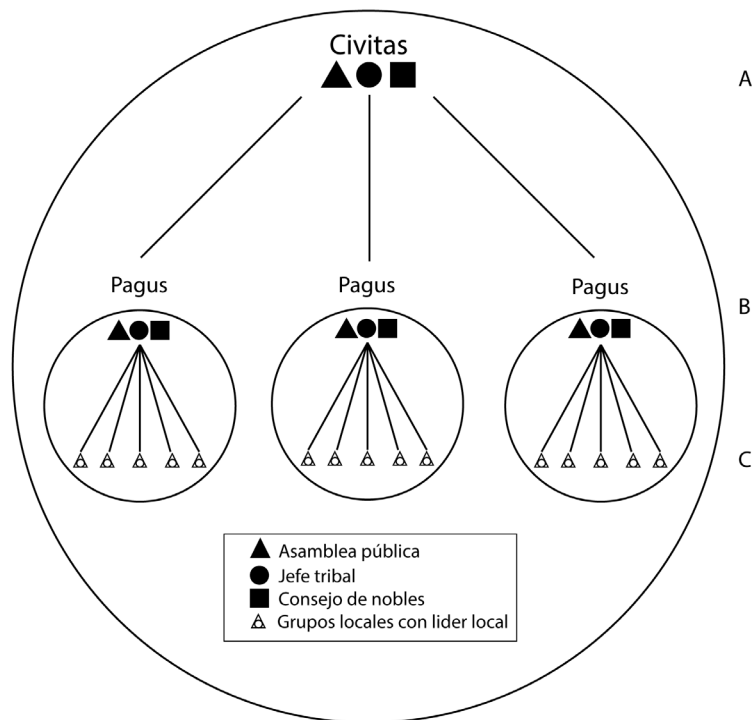


Figura 17: Esquema simplificado de la estructura política prerromana de las sociedades del norte de la Galia. A. Jefe tribal más o menos controlado por una asamblea pública y un consejo de nobles. B. Liderazgo del pagus. C. Liderazgo local (Roymans 1990:25).

5.2.1. Organización territorial y macropolítica

Los estudios demográficos a partir de diversas fuentes históricas han llegado a proponer que la población de este territorio podría ir desde los diez a los veinte millones de personas (Jullian 1964: 5; Perrin 2006a: 158). En ocasiones, otras estimaciones más ajustadas a mínimos llegan a considerar que la población base debió de estar en torno a los seis millones en los momentos previos a la conquista por Roma (Perrin 2006a: 158). Su economía estaba sustentada sobre todo en la explotación agrícola y ganadera, con entornos de hábitat de

tendencia dispersa bastante amplios. Además, existía cierta tendencia a la organización en torno a una serie de núcleos destacados, algunos de ellos fortificados (Brunaux 2004: 24-25; Brunaux *et. al.* 2003: 12; Buchsenschutz 1984: 34-35; Buchsenschutz, Gruel y Lejars 2012: 190-191; Lewuillon 1990: 326-328; Torres-Martínez 2011: 276-277; 2014a: 178-179).

La estructura básica de la Galia prerromana, según se ha podido constatar por medio del estudio arqueológico, se componía de unidades básicas de explotación, en forma de granjas o aldeas. Éstas podían llegar agruparse en forma de aglomeraciones abiertas de carácter permanente, algunas de notable tamaño. En ellas, además se podía encontrar una notable producción artesanal e incluso explotaciones de recursos metalúrgicos y mineros. Todo ello dentro de una red económica y relacional con otras unidades poblacionales del entorno, de mayor y menor tamaño (Brun 1987: 116-117; Fernández-Götz 2014b: 381; Gruat e Izac-Imbert 2002: 68-71; Torres-Martínez 2018: 12).

A esto conviene añadir algunos espacios de ocupación especializada, como asentamientos específicos dedicados a la explotación de recursos minerales y su tratamiento y redistribución (Gruat e Izac-Imbert 2002: 72-73; Torres-Martínez, Fernández-Götz y Sobremazas 2016: 173-174). Al mismo tiempo, existían algunos hábitats fortificados en altura, de pequeño tamaño y una actividad económica modesta, que parecieron tener funciones de control territorial asociadas a una red de relaciones y espacios de residencia de mayor tamaño (Gruat e Izac-Imbert 2002: 71; Torres-Martínez 2018: 14; Torres-Martínez, Fernández-Götz y Sobremazas 2016: 173-174).

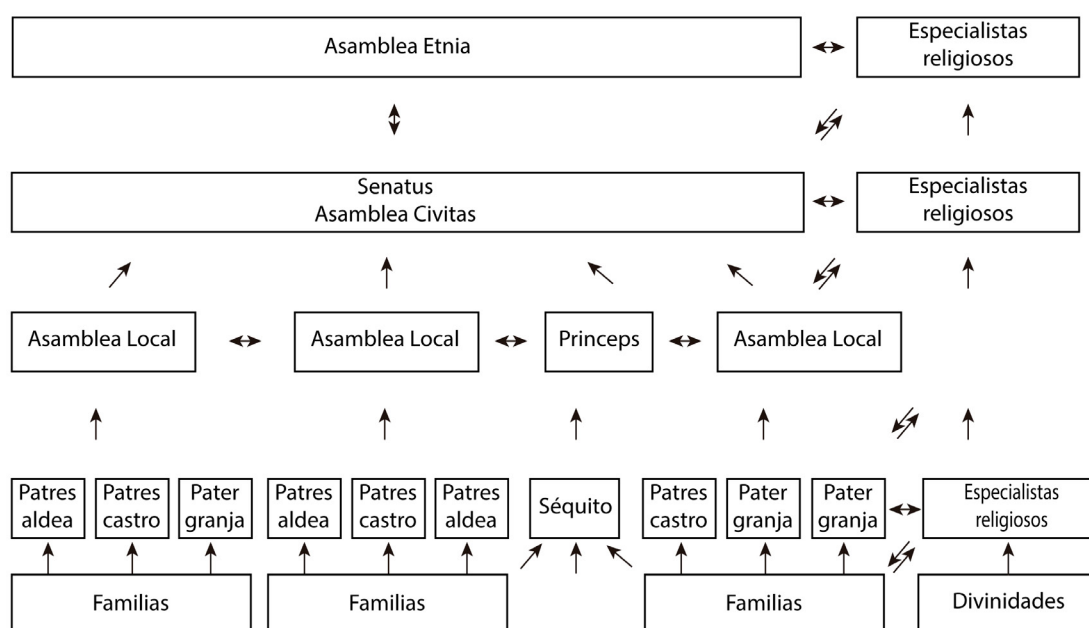


Figura 18: Esquema explicativo de la estructura política y de poder en las sociedades constituidas como *civitas* del ámbito céltico del cantábrico en la Segunda Edad del Hierro (Torres-Martínez 2011: 373, Fig. 400)

En este intrincado sistema de territorial interconectado, los *oppida*, asentamientos cerrados con una fortificación semimonumental (Almagro-Gorbea 2011: 156; Gruat e Izac-Imbert 2002: 68; Gruel *et. al.* 1998: 18; Jud y Kaenel 2002: 297; Krausz 1998: 93; Torres-Martínez 2011: 276; 2018: 12), en ocasiones con la misma denominación de las *civitas* o etnias recogidas en las fuentes grecolatinas por su papel central en la misma (Crumley 2003: 139; Torres-Martínez, Fernández-Götz y Sobremazas 2016: 173; Verdin 2006: 237), han jugado un papel fundamental en los estudios sobre sociedades de la Edad del Hierro. Se trataba de centros urbanos o protourbanos de gestión y articulación económica y administrativa y seguramente también como centro de agregación ritual y religiosa (Crumley 2003: 139; Fernández-Götz 2014b: 380; Gerritsen y Roymans 2006: 254-255; Gruat e Izac-Imbert 2002: 68; Krausz 1998: 93-94; Torres-Martínez 2011: 264; 2014a: 178; 2018: 13-14; Torres-Martínez, Fernández-Götz y Sobremazas 2016: 173). El aumento del número de núcleos de población de mayor volumen y urbanización más compleja (Verdin 2006: 237) se ha asociado muchas veces a la influencia mediterránea. Sin embargo, hay que tener en consideración que no se suele tratar de los mismos modelos urbanísticos y constructivos, pues se han conservado tanto materiales como estructuras que son propias de las tradiciones indígenas célticas. Esto no niega la posible influencia de otros modelos sociales, como los estados mediterráneos, pero hace evidente que no se trata de una simple asimilación, sino de un desarrollo interno de sus propios sistemas urbanos acordes a su estructura social dadas las modificaciones materiales y el aumento demográfico (Brun 2002: 310-311; Wells 2006: 145).

Más allá del desarrollo urbano o protourbano, resulta especialmente interesante entender estos núcleos como lugares centrales para entidades supralocales y formas de agregación social compleja, lo que implica un sentimiento de comunidad o identidad que trasciende localidad y asentamiento (Gerritsen y Roymans 2006: 254-255). La muralla, además de tener implicaciones bélicas, pudo servir como elemento simbólico de delimitación del espacio, aunque se tuviera una percepción de la ciudad y sus miembros esencialmente ideológica, incorporando por ello a poblaciones circundantes (Almagro-Gorbea 2011: 155) a lo que se podría entender como *civitas*. Los últimos estudios respecto al desarrollo de este modelo de población en torno a los *oppida* como centros poblacionales en la Galia se han centrado en las interconexiones entre diferentes colectivos, en un horizonte cultural amplio, en lugar de entenderlo como unidades aisladas. Debieron de funcionar como centros de redistribución, reunión política y/o ritual, al mismo tiempo que estaban dotados de infraestructuras defensivas. Por ello, jugaban un importante papel social en la percepción y concepción de espacios y

comunidades de carácter colectivo, al mismo tiempo que se establecía una compleja red de producción y distribución de materiales entre diversos centros de producción (Gerritsen y Roymans 2006: 254-255; Wells 2006: 141).

Esta organización y distribución de entidades administrativas de tipo material se puede corresponder con unidades de agregación sociopolítica e identitaria, como son la *civitas* y el *pagus*. Las sociedades de la Galia prerromana durante la fase conocida como La Tène Final, se encontraban articuladas por distintos niveles de organización sociopolítica que a su vez pudieron constituir marcos identitarios de referencia (Fernández-Götz 2014a: 59). Debieron de existir grupos con una organización política autónoma, lo que César describía como *civitates*, aunque con una enorme importancia de las relaciones de interdependencia y afinidad entre ellas y muchos rasgos socioculturales comunes (Brun 2002: 306; Brunaux 1996: 17-18). Muchas veces en correspondencia con las formas de articulación social en torno a núcleos de población y asentamiento, en lo que aquí se ha llamado *oppida*, con una creciente urbanización hacia los siglos II y I a.C., (Crumley 2003: 139; Verdin 2006: 237). Se pueden llegar a diferenciar tres niveles principales organización: familias extensas (clanes), subetnias (*pagi*) y etnias (*civitates*), con su reflejo en la religiosidad (Fernández-Götz 2014a: 59; Roymans 1990: 18).

En este sentido, suele resultar conveniente el uso de la denominación “etnia” para referirse a la *civitas* gala, siempre que no sea entendido como una minoría, tal y como puede suceder en etnografías modernas, sino simplemente como un grupo de población con una serie de características comunes (Fernández-Götz 2014a: 66). Muchas veces se ha utilizado el término “tribu” para hacer referencia a estos amplios colectivos de población formados por varios grupos familiares, que se relacionan con un ancestro común y con fuertes lazos entre ellos (Brunaux 1996: 18). No obstante, este término debe ser utilizado con suma cautela por las posibles connotaciones etnocéntricas y su significado en la antropología política (Fernández-Götz 2014a: 66). Por ello, hará referencia a su carácter tribal como una sociedad política con notable descentralización e importancia del parentesco y las relaciones personales (Roymans 1990: 22), tal y como se ha explicado anteriormente y cuya adecuación a este contexto se desarrollará a lo largo de este apartado.

Por otro lado, encontramos términos como *pagus*⁷ o *civitas*⁸, que tienen el inconveniente de ser terminología romana aplicada a la realidad gala, con el consecuente inconveniente que supone por las dificultades derivadas de la adaptación de términos exógenos a otras poblaciones. Sin embargo, pueden ser utilizados como términos técnicos y académicos. Se debe a que se trata de denominaciones que se pueden encontrar en las principales fuentes históricas, pero además con un uso muy difundido entre los investigadores sobre el mundo galo (Fernández-Götz 2014a: 59-60; Tarpin 2002: 199-200; Torres-Martínez 2014a: 189) y en el resto del ámbito céltico europeo.

De esta manera, *civitas* suele utilizarse para referirse a grupos étnicos amplios, constituidos en forma de organizaciones políticas e identitarias, mientras que *pagus* hace referencia a las “subetnias” que las componen, aun nivel más reducido de agregación social (Brunaux 1996: 68; Fernández-Götz 2014a: 60; Roymans 1990: 22; Tarpin 2002: 199; Torres-Martínez 2011: 376; 2014b: 57). Puede simplificarse diciendo que una *civitas* gala se corresponde con la confederación de diferentes *pagi*, mientras que un *pagus* se compone de diferentes familias extensas compuestas a su vez por varios hogares (Fernández-Götz 2014a: 61; Jullian 1901: 78; 1964: 19; Roymans 1990: 22). En cualquier caso, se trata de una esquematización ideal con numerosas variables en función de pertenencia a regiones naturales, lazos de parentesco y el papel de identidades sociales como género o estatus (Fernández-Götz 2014a: 61; Roymans 1990: 22).

7 El término *pagus* en contexto romano es una institución muy precisa que puede hacer referencia a los espacios no romanizados, incluso en la propia Península Itálica central; o bien en un sentido jurídico, una entidad territorial de registro censal, directamente inferior en dimensión a la *civitas* y mayor que un *fundus* (Tardieu 2002: 200-202). Quizás sea esta segunda acepción la más utilizada en las fuentes romanas para hacer referencia a una unidad de agregación menor que la *civitas* o tribu identificable en el mundo galo por parte de César (*BG*, I, XII,4), aunque haga referencia a una forma de agregación identitaria y no censal.

8 A pesar de que la *civitas* puede entenderse como una unidad censal, es más probable que sea presentada en estos textos con una acepción más general, que, aunque fundamental en el ordenamiento jurídico, está más vinculada a la ordenación personal que territorial. Así, la *civitas*, se entiende como una asociación de personas libres cuya unión se realiza a partir de una serie de rasgos y/o intereses comunes entre iguales, identificables como ciudadanos. Se suele entender sobre todo como una forma de agregación identitaria, aunque pueda corresponderse con una circunscripción urbana o con un liderazgo político (Coli 1957: 338-340). Acompañando al término *pagus*, ambos pueden entenderse como unidades de agregación, ordenadas jerárquicamente de la misma forma que su correlato jurídico y censal, a pesar de referirse a una cuestión identitaria, más cercana a las nociones de *etnia* o *pueblo*. *Populus*, en las fuentes clásicas puede tener un uso ambiguo, así como *pueblo* en las modernas. En un sentido estricto, en la doctrina jurisprudencial del Estado, podría entenderse como el componente humano constitutivo del mismo (Chiarelli 1957: 284). Sin embargo, ante la ausencia de estado, sería más apropiado entenderlo como el colectivo social y político compuesto por la propia población con una serie de elementos comunes que permiten su articulación como una misma entidad identitaria y política (Chiarelli 1957: 289).

Estos *pagi* fueron un escalón estructural de enorme importancia durante todo el periodo celta en la Galia, al menos en ciertas ocasiones debieron de tener una notable autonomía en aspectos políticos, militares y religiosos (Brunaux 1996: 68; Fernández-Götz 2014a: 68-69; Roymans 1990: 19-21). Cabe la posibilidad de que cada uno de ellos funcionase como unidad de movilización y reclutamiento militar (Fernández-Götz 2014a: 68; Roymans 1990: 19), como parece ser el caso de los helvecios (Caes. *BG*, I, XII). Presumiblemente tuvieron una cierta capacidad de toma de decisiones políticas con respecto al resto de los componentes de la *civitas*, incluso pudieron llegar a fraccionarse y autodeterminarse como unidades autónomas. Sin embargo, no hay que minusvalorar el papel aglutinante de las *civitates* a modo de confederación. Los procesos de fusión y disgregación generarían un dinamismo que permitiría la adaptación a variaciones políticas (Fernández-Götz 2014a: 68-69).

Parece que a partir del siglo III a. C. entre los pueblos galos se comenzaron a establecer alianzas a modo de confederaciones guerreras, posiblemente con carácter pantribal (Arbabe 2017: 31-32; Brunaux 1996: 19). El establecimiento de este tipo de alianzas y pactos en varios niveles y aspectos indica una enorme complejidad sociopolítica, con sólidos cimientos, en los que la religión debió de jugar también un papel fundamental (Brunaux 1996: 19).

Además, hay que tener en consideración los grupos familiares extensos, articulados sobre todo a partir las relaciones de consanguinidad, aunque también se podían establecer vínculos familiares por afinidad y amistad, entre los que se pueden incluir los pactos de líderes bélicos con sus clientelas y el esclavismo. Con este tipo de relaciones y las denominaciones familiares que se utilizaban, se establecía un mecanismo de parentesco en algunos casos ficticio con un papel determinante en las algunas relaciones políticas. Sus dinámicas de funcionamiento parecen ser bastante similares a las que se daban a la gens romana o incluso próximas al concepto antropológico de “clan”, que no requiere de un antepasado común demostrable, sino estipulado, aceptado de forma consensuada (Fernández-Götz 2014a: 63-64; Torres-Martínez 2011: 358-359). Estos colectivos estaban compuestos por diferentes hogares o unidades domésticas, que, a su vez, no estaban compuestas exclusivamente por la familia nuclear, ya que fenómenos como el *avunculado*, propio de sociedades con elementos matrilineales o las adopciones temporales o *fosterage* podían haber sido algo relativamente común (Fernández-Götz 2014a: 63-64; Lewuillon 1990: 315 y 360-361; Torres-Martínez 2011: 358-359). En este sentido, el elemento fundamental para la articulación familiar eran sobre todo las relaciones de reciprocidad y no tanto la consanguinidad. No obstante, hay que considerar que la interdependencia de sus miembros no siempre significaba que se tratase de una unidad cooperativa, por la posible existencia de intereses contrapuestos por parte de sus miembros (Fernández-Götz 2014a: 63-64; Torres-Martínez 2011: 358-359).

5.2.2. Estructura social

En lo que a estructura social se refiere existe cierta tendencia a depender de las informaciones aportadas por César en su Libro VI de la “Guerra de las Galias” (Brunaux 1996: 19; Krausz 2016: 309-310). En él indica que existían tres grupos amplios de población, de manera muy esquemática: caballeros, druidas y plebeyos. Además, se podría considerar la existencia de un cuarto grupo, los esclavos, menos numerosos que en el mundo mediterráneo, como los prisioneros de guerra en servidumbre. A ellos se hace referencia por comparación con el tercer grupo, los plebeyos, que podrían ser siervos, pero con libertad de decisión (Brunaux 1996: 19; Champion 1995: 90-91; Caes.: *BG*, VI, XIII; Jullian 1964: 64-65; Powell 2005: 88). No obstante, esto supone algunas complicaciones, pues no se debería asegurar que caballeros y plebeyos fueran grupos fijos y siempre diferenciados. También hay que tener en cuenta que consideraciones como druidas o esclavos podrían tener un cierto carácter coyuntural, ya que la primera de estas dos podría ser una categoría alcanzada con la experiencia, edad y formación adecuadas, y a la segunda podría llegarse al convertirse en prisioneros de guerra (Brunaux 1996: 19).

Desde una perspectiva dumeziliana se puede llegar a dar crédito a esta división tripartita de la sociedad celta, acorde a los tres colectivos funcionales presentados como arquetipo de las sociedades indoeuropeas: soberanos-sacerdotes, guerreros y productores (Dumézil 1970: 12-17; Cervelló 2003: 122; Guyonvarc’h y Le Roux 1991: 61; Guyonvarc’h y Le Roux 2009: 66; Torres-Martínez 2011: 326). Los *druidae*, *equites* y *plebs* cesarianos pueden encontrar su paralelo en la india védica bajo la denominación de *brahmanes*, *kṣatriyas* y *vaiśyas*. Sin embargo, no parece haber existido en contexto galo una estratificación impermeable como la generada en la india, sino que se debió de tratar de una sociedad bastante más flexible, sustentada principalmente en el prestigio y mérito personal (Guyonvarc’h y Le Roux 2009: 66). Esta trifuncionalidad debería ser entendida como una serie de conceptos internos sobre las cualidades de una sociedad ideal, pero no necesariamente manifestarse por completo en la estructuras sociales y materiales (Cervelló 2003: 122), pues parecen responder mejor a la percepción de la sociedad por parte de los observadores externos que a la realidad gala.

En cualquier caso, estos parámetros llevan a pensar que los druidas, en contacto directo con aspectos divinos, pudieron desarrollar un carácter soberano, aconsejando e incluso tutelando al resto de esferas. Quizás debería entenderse como esferas funcionales vinculadas entre sí horizontalmente. Se trataría de ámbitos interrelacionados de forma dinámica, con movilidad entre sus miembros y posiblemente polifuncionalidad, tal y como Torres-Martínez (2011: 326) plantea por analogías con el ámbito cantábrico e insular.

La Galia prerromana parece haber tenido una serie de sistemas y estructuras sociales complejas con una jerarquización bastante menos estricta y sistemática que sus contemporáneos romanos. Las distintas clases sociales no fueron tan claras y definidas, por lo que precisamente los textos grecolatinos pueden presentar errores de interpretación al hacer una comparación y transposición con los patrones sociales de su propia realidad (Brunaux 2002: 231; Torres-Martínez 2011: 326). En cualquier caso, tal y como refleja el testimonio arqueológico y funerario, parece conveniente afirmar que se trataba de una sociedad jerarquizada, con diversos niveles y estados intermedios de riquezas materiales. Las estructuras funerarias muestran un acceso diferencial a los recursos económicos, lo que parece corresponderse con una mentalidad marcado carácter aristocrático de tipo bélico (Brunaux 2006: 134-136; Buchsenschutz, Gruel y Lejars 2012: 199; Lambot 2002: 89-90; Metzler 1993: 267-277). La sociedad céltica estaba basada en la diferenciación social en base al estatus y al honor, variables a lo largo de la vida. El cumplimiento de las obligaciones propias de las relaciones de reciprocidad dentro de la estructura familiar y vecinal y la consecución de clientela política eran elementos fundamentales (Champion 1995: 90-92; Torres-Martínez 2011: 325; 2014a: 184-186; 2014b: 54). El propio cuerpo humano pudo ser uno de los contextos de manifestación de los marcadores de estatus, pues sobre él podrían exhibirse imágenes y elementos simbólicos, como tatuajes, adornos pectorales, joyas, peinados o ropas (Alfayé 2011: 27).

A pesar de estas evidentes desigualdades sociales, resulta especialmente interesante, para el estudio de la Edad del Hierro celta, la propuesta de Crumley (1996: 1-5), que la caracteriza como una sociedad heterárquica. Esto la presenta como una sociedad fluida con diferentes sectores de influencia en la toma de decisiones, con posible priorización de la centralización en torno a uno u otro en función de la situación, con variabilidad y formas de reordenación alternativa (Hill 2006: 173-176; Motta y Terrenato 2006: 231). Parece que pudieron haber existido grupos de agregación funcional no jerarquizados unos con respecto a otros, aunque sí internamente (Hill 2006: 173-176).

Tal y como se ha indicado, parece que en la mayoría de los casos del contexto cultural galo se trataba de una sociedad dominada o cuanto menos tutelada por una aristocracia guerrera (Brun 1987: 57-58; Str.: IV, 4, 3), que se puede encuadrar en la segunda función de Dumézil, y parcialmente en la primera por su carácter soberano (1970: 12). En cualquier caso, el uso de términos modernos como “élite”, “rey” o “jefe” resultan algo complejos y deben siempre ser encuadrados en el contexto ideológico de estudio, pues de no ser así pueden complicar el análisis (Hill 2006: 171-172). Para este ámbito suelen presentarse dos tipos de personajes, que a los ojos de las fuentes clásicas tenían especial interés, por ser considerados los depositarios del poder y la toma de decisiones: los guerreros y los druidas.

Las fuentes arqueológicas indican que debió de existir una élite en la que la participación bélica fue fundamental. Pero no se trata sólo del ejercicio de la fuerza en sí misma, sino del conjunto de prácticas simbólicas asociadas al prestigio militar, como portar cabezas enemigas, llevar armas en asambleas o la celebración de banquetes en catos de consumo conspicuo (Brunaux 2002: 234).

Algunas fuentes clásicas, como Plutarco (*Vie de Paul Émile*, XII) hacen referencia a fuertes y bravos guerreros galos, de gran altura y furor en batalla. En ocasiones incluso se los presenta como combatientes especializados que podían configurar cuerpos de mercenariado en conflictos ajenos (Perrin 2006a: 161-162). En cualquier caso, los actos bélicos no debieron de encontrarse en una esfera sustancialmente diferenciada del resto de actividades (Brunaux 2002: 236). Dada la importancia de la guerra y de la religión en prácticamente todas las esferas de la vida céltica, ambas tenían una estrecha relación, tal y como evidencia la ofrenda de armas y botín a las divinidades y la celebración de rituales propiciatorios previos a las batallas (Brunaux 2002: 236; 2004: 85). Incluso cabe la posibilidad de que se entendiera que las propias divinidades tomaban parte del conflicto acompañando a los combatientes (Brunaux 2004: 91). Conviene considerar que tanto elementos de prestigio bélico, como el conjunto de nociones religiosas y cosmológicas, eran elementos transversales y partícipes de numerosas acciones sociales en una sociedad compleja y mutable en la que el *ethos* bélico jugaba un papel fundamental en la composición de estructuras de poder y prestigio.

En las etapas finales de la Edad del Hierro, parece que en algunas regiones existió a una realeza de tipo eminentemente militar, reminiscencia de periodos anteriores, aunque se tratase de un poder real negociado, ya que no existían reinos de un rey o un jefe, sino territorios con uno de ellos (Fernández-Götz 2014a: 86; Torres-Martínez 2011: 366). El *rix* galo pudo haberse aproximado a otras nociones de autoridad en el mundo indoeuropeo, como el *rex* latino o el *rajah* hindú. Dadas estas características pudo tener vinculación a ciertas prácticas rituales específicas, pero parece que se trataba sobre todo de una institución de tipo político y militar. Todo apunta a que se trataba de una magistratura a la que podrían aspirar individuos pertenecientes a ciertas familias o grupos de población con ciertos privilegios, posiblemente con una parte de su estatus heredado, aunque el individual, dependiente de su carisma y capacidades personales, fuera el más importante (Brunaux 1986: 53-54; 2004: 27-28; Torres-Martínez 2014a: 193-194).

Las evidencias etnohistóricas y arqueológicas parecen indicar que el liderazgo dependía en gran medida de las diferentes facciones aristocráticas, con ciertos personajes que aspirasen a la centralización del poder sobre su figura (Fernández-Götz 2014a: 85; Powell 2005: 85-90; Roymans 1990: 39). Su poder político solía estar limitado por las decisiones de la asamblea, aunque tuviera potestad para convocarla, pues de ella emanaba su posición

social y autoridad. No se sabe demasiado sobre el proceso de elección, pero podría tratarse de aspirantes de familias específicas con gran prestigio y todo ello sancionado por medio de la propia asamblea (Brunaux 1986: 55; 2004: 29-30). El poder del rey o del aspirante a tal posición descansaba sobre una serie de apoyos de prestigio, como las clientelas militares u otras instituciones, en una situación dinámica y cambiante (Fernández-Götz 2014a: 85; Powell 2005: 85-90; Roymans 1990: 39). La elección y ratificación se hacía en función de sus cualidades políticas, bélicas o religiosas. En este sentido, pese a la institucionalización, parece que se trataba, sobre todo, de figuras carismáticas revestidas de diversos apoyos individuales y colectivos (Torres-Martínez 2011: 370-371).

En la mayoría de los casos parece que el poder político no estaba centralizado exclusivamente sobre una realeza militar, pues existía una magistratura de enorme autoridad, el *vergobreto* (Fernández-Götz 2014a: 86; Jullian 1964: 47). En ocasiones se le presenta como un personaje a medio camino entre el líder político y el especialista ritual (Lamoine 2006: 82-83), sobre lo que se volverá a hacer incidencia más adelante. En las fuentes latinas se le suele presentar como un magistrado supremo con nombramiento anual y autoridad y poder casi absolutos, hasta el punto de ostentar el derecho de decisión sobre la vida y la muerte (Caes.: *BG*, I, XVI, 5; Lamoine 2006: 84-87). Lamoine (2006: 87) plantea que en los textos cesarianos se puede ver el uso del poder con variaciones de *potestas* (Caes.: *BG*, I, XVI, 5; *BG*, VII, XXXII, 3; *BG*, VII, XXXIII, 4) así como de *imperium* (*BG*, VII, XXXIII, 3), con un mayor carácter impositivo, indiscutido y obligatorio⁹. No obstante, aunque esto no expresa tanto la percepción del poder por parte de los propios galos, como la que tenía César al respecto del fenómeno presenciado, puede aportar ciertos matices a la hora de comprender comportamiento político galo. En esta misma obra se hace referencia a que no podía salir del territorio del cual era responsable (Caes. *BG*, VII, XXXIII, 2), lo que pudo ser una restricción de carácter religioso, aunque no afectase al común de druidas (Guyonvarc'h y Le Roux 2009: 174-177).

9 Cuando Justiniano en su *Digesto* hace referencia a las atribuciones de los “príncipes” romanos, a los cuales el pueblo confiere su “imperio y potestad” (Iust. *D.* 1, 4, 1). La *potestas* se puede entender, siguiendo la definición de *potestà* del *Novissimo Digesto Italiano* asociada al término *potere*, heredera del derecho romano, como la garantía de la capacidad de un ejercicio y responsabilidad última sobre las decisiones de otro sujeto (Frosini 1957: 443; Iust. *D.* 50, 16, 215), como se puede apreciar en las relaciones de tutela (Iust. *D.* 26, 1, 1-3). El propio término *imperium* hace referencia a la propia capacidad de mando sobre terceros, en ocasiones emanada de otro depositario de autoridad, y muchas veces asociada a la práctica militar en su sentido más simple (Iust. *D.* 2, 1, 3). En cualquier caso, las referencias clásicas a esta cualidad no tienen por qué hacer referencia explícita al componente bélico, sino referirse a la capacidad de liderazgo o imposición de su propia decisión (Bove 1957: 209-212). Por su parte *auctoritas*, en la vida romana era el atributo que garantizaba la legitimidad, moral y/o legal; y eficacia en la toma de una decisión y su efecto sobre otros sujetos, sin entrar en las particularidades técnicas que pudo desarrollar en el lenguaje jurisprudencial (Amirante 1957: 1536). De esta forma, se puede comprender de una manera similar al término *autoridad* aquí explicado y utilizado, aunque conviene entender el énfasis en su carácter de atributo, que puede ser propio de una persona concreta.

Estrabón (Str. IV, 4, 3) hace mención a la realización de una elección anual y por separado de un jefe de carácter político y cívico y por otro lado un general que dirigiese a sus tropas. Esto ha llevado a pensar que el *vergobreto* cesariano cumpliera las funciones máxima autoridad civil, con restricciones temporales y de movilidad, así como responsabilidades ciertas rituales; mientras que existían en paralelo otras autoridades específicamente militares y religiosas con mayor movilidad. De esta manera se realizaba una nueva asignación de las antiguas funciones regias, articuladas en torno a un magistrado en el que aglutinaba, sin monopolizar, atribuciones de tipo político, militar y religioso (Guyonvarc'h y Le Roux 2009: 174-177; Krausz 2016: 318-321).

Quizás en esta institución se pueda llegar a encontrar un mayor componente de estratificación administrativa, aunque todo parece indicar que su capacidad de agencia política aún estaba estrechamente vinculada a las consideraciones sociales sobre la persona que la ostenta. No en vano, César (*BG*, VI, 20) expone cómo las cuestiones públicas debían ser tratadas en las asambleas y no fuera de ellas. Toda información había de ser canalizada a través de diferentes magistrados que pudiesen gestionar la discusión. Se trataba de un sistema en el cual se debía respetar al hablante, incluso en ocasiones con la existencia un moderador que sancionase a quienes interrumpieran, según Estrabón (IV, 4, 3) cortando un trozo del sayo. En el mundo céltico resulta relativamente común encontrar evidencias de este tipo de sistemas de discusión política, militar y judicial, que también pudieron funcionar como aglutinante comunitario (Fernández-Götz 2014a: 83).

Las asambleas pudieron estar organizadas como organismos de poder de tipo comunitario. Aunque cabe la posibilidad de que estuviesen compuesta en su mayoría por ancianos, dado su prestigio, también debieron participar grupos más amplios de la población libre, incluso mujeres. Este tipo de aspectos, como edad, género y prestigio eran muy importantes en la toma de decisiones, por ello, pese a no poder afirmarse que la participación femenina fuera equiparable a la masculina, ciertas mujeres, con notable prestigio, tendrían un protagonismo destacable. Dada la importancia del prestigio en la toma de decisiones, los participantes pertenecientes a los grupos de población con mayor reconocimiento social gozarían de un mayor poder y capacidad de influencia (Brunaux 1996: 18; Crumley 2003: 140; Fernández-Götz 2014a: 83; Roymans 1990: 30-31; Torres-Martínez 2011: 377; 2014b: 56). Es posible que en paralelo a las asambleas generales existieran grupos más reducidos, lo que en las fuentes latinas aparece como *senatus* (Caes.: *BG*, I, XXXI, 6; II, V, 1; II, XXVIII, 2; III, XVI, 4; III, XVII, 3). Debió de tratarse de un senado aristocrático o “consejo tribal” cuyo poder debió de variar en función del lugar y tiempo concretos (Brunaux 2004: 137; Fernández-Götz 2014a: 85; Roymans 1990: 31).

De estos sistemas de toma de decisión colectiva emanaba el poder y la autoridad de las instituciones individuales antes citadas. En asambleas y posiblemente sobre todo en los consejos, más reducidos y exclusivos, se establecían las pautas de elección de los dirigentes políticos y militares, así como se debían de tomar las principales decisiones diplomáticas o bélicas (Arbabe 2017: 211-215; Jullian 1964: 49; Lamoine 2006: 88). En caso de presentación de varios candidatos se debieron de activar mecanismos, como la comparación pública de sus características individuales, sus clientelas e incluso la capacidad de imposición de sus grupos familiares (Lamoine 2006: 88), no obstante, aún quedan muchas cuestiones por esclarecer al respecto de estos procesos electivos (Brunaux 2004: 29-30). Los lugares de reunión colectiva han sido muchas veces vinculados a espacios boscosos, no obstante, al menos en los siglos directamente anteriores a la conquista romana, los centros urbanos parecen contar con espacios dedicados a la reunión y toma de decisiones públicas (Lamoine 2006: 84).

En lo que a cuestiones de género se refiere, pues se ha hecho referencia a la participación femenina en la toma de decisiones públicas por medio de las asambleas, el registro arqueológico muestra una diferenciación binaria en función del sexo (Champion 1995: 89-90). Parece que, en general, la sociedad céltica tuvo una organización de tipo patriarcal (Powell 2005: 85-90). Las mujeres casadas asimilaban el nombre de su marido, así como los hijos adoptivos tomaban el nombre del nuevo padre (Lambert 2013: 114), aunque las mujeres galas gozaban de un estatus, dignidad y libertad superior al de sus contemporáneas en la sociedad romana (Brunaux 2008: 261; Perrin 2006a: 166). La posición femenina debió de ser notablemente diversa, aunque apenas se pueden atisbar algunos aspectos. Los autores grecolatinos pusieron de relieve las notables diferencias entre el papel de la mujer en su ámbito y el céltico, de modo que sus testimonios deben ser contextualizados e interpretados de forma crítica, pues tienden a enfatizar las diferencias para desprestigiar y “barbarizar” a las poblaciones celtas. En cualquier caso, se suele destacar la independencia femenina, su gran sentido de la familia, su fortaleza y su coraje, así como la participación social y capacidad nutricia (Sopeña 1995: 50). Quizás se puedan entender estas fuentes como indicadores de este tipo de comportamientos, aunque cuantitativamente pudieron haber sido menores o menos notorios que lo que se describe. También cabe la posibilidad de que la participación femenina en ciertos sectores sociales, rituales y políticos fuera mayor de lo se describe por parte de los autores clásicos, ya sea por sus intereses androcéntricos que les llevaron a no reparar en estos aspectos, o bien por una invisibilización consciente del papel femenino.

Además de las fuentes textuales, existen indicios arqueológicos de que algunas mujeres pudieron haber llegado a desempeñar prácticamente cualquier función social y alcanzar un gran prestigio (Green 1995: 17-20; 2010a: 94; Perrin 2006a: 166), incluso el papel de líder militar. Esto se puede apreciar en el caso de Boudica o Boadicea, reina de los icenos británicos, pues lideró la revuelta contra Roma entre los años 61-62 d.C., y se suicidó, junto a sus hijas, al ser derrotadas (D. C., LXII, 1-5; Tac. *Agric.*, XVI; Tac.: *Ann.*, XIV, 29-35; Champion 1995: 91; Green 1995: 29; Sopeña 1995: 51). También destaca la figura de Cartimandua, reina de los brigantes, lo que confirma que se pudo haber seguido igualmente el liderazgo político de hombres y de mujeres, al menos en el ámbito insular (Tac. *Ann.*, XII, 36-40; Tac. *Hist.* III, 45; Green 1995: 29; Sopeña 1995: 51). Además, se han encontrado tumbas principescas femeninas en el ámbito continental, como es el caso de la Dama de Vix (Brun 1987: 100-101; Depierre y Duday 2003:35-36; Langlois 1987: 212-216). Esto apunta a que se trató de una sociedad patriarcal, en la que el estatus de base dependía del padre o marido, pero la valía personal de las mujeres pudo darles acceso a situaciones de poder y autoridad. Esto no suponía una sociedad igualitaria en cuestiones de sexo y género, sino que indica una posible diversificación de la funcionalidad femenina, de manera que, al tratarse de una sociedad de mérito, podía acceder a espacios de actuación masculinos, trascendiendo la jerarquización general en función de su estatus personal, capacidades, carisma y mérito (Champion 1995: 91; Sopeña 1995: 59).

Todo esto lleva a pensar que aparentemente el modelo sociopolítico de la Galia prerromana, con diferentes variaciones regionales, tendía al abandono del sistema jefatural de reyes por magistraturas de carácter aristocrático con elección de cargos en asambleas y consejos, con una mayor importancia de la decisión colectiva (Brunaux 1996: 18; Powell 2005: 85; Torres-Martínez 2011: 371). Estos rasgos se corresponden principalmente con los rasgos característicos de un modelo de sociedad tribal compleja y heterárquica, ya que se trataba de un sistema no centralizado organizado en función de diferentes grupos de relación, como el parentesco, de sangre o estipulado, y asociaciones en función del papel social. De este modo, diferentes colectivos podrían unirse dependiendo de sus necesidades, como rituales, políticas o defensivas (Lewellen 2009: 45-46).

En cualquier caso, la realidad gala debió de haber resultado mucho más compleja, con algunos comportamientos próximos a las jefaturas, por el mantenimiento de la centralización política de carácter homoárquico en la figura del rey o jefe. En algunas regiones incluso pudo manifestar una tendencia hacia un comportamiento estatal, con una mayor institucionalización, especialización política y estratificación social y administrativa (Arbabe 2017: 266; Brun 2007: 379; Buchsenschutz, Gruel y Lejars 2012: 213; Fernández-Götz 2014a: 66; Green 2010b: 43; Krausz 2016: 304-307 y 333-337; Lewellen 2009: 57-58).

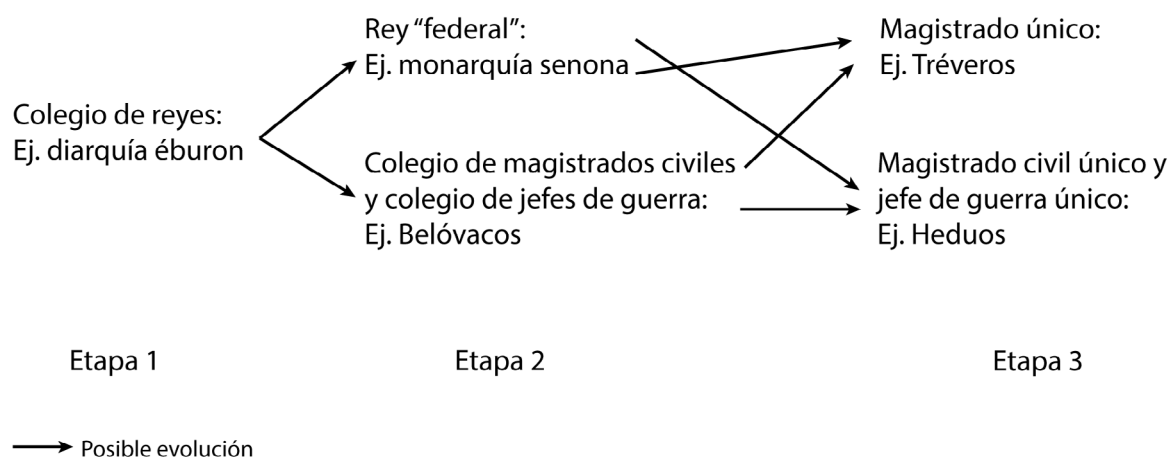


Figura 19: Los diferentes modelos institucionales galos y sus posibles relaciones diacrónicas, propuesta de Arbabe (2017: 266)

Patrice Brun (2007: 379) presenta una transición unilineal progresiva desde las jefaturas simples a estados arcaicos para la Edad del Hierro Europea. En este sentido, parece obviar la importancia de diferentes instituciones que evidencian el carácter heterárquico de la sociedad gala, dando una imagen de centralización jefatural que no parece corresponderse con las evidencias de instituciones asamblearias o diferentes personajes con cuotas de influencia política similares y paralelas a los líderes sociopolíticos o militares. Las afirmaciones de este autor se sustentan en algunos preceptos con cierta unilinealidad que han sido revisados y reformulados en apartados anteriores. Brun coloca las jefaturas como un sistema transicional de centralización política desde los sistemas tribales hasta la composición del Estado. Sin embargo, tal y como se ha presentado anteriormente, es conveniente que se entiendan como sistemas paralelos en complejidad y que sea la estratificación administrativa el marcador diferencial para la identificación de una sociedad como estatal y no la centralización política homoárquica que aquí parece apuntarse.

Otros casos, como en la obra de Krausz (2016: 301-307), parece ponerse el foco al respecto de la estatalidad de la sociedad gala en cuestiones que, tal y como se han presentado en el apartado correspondiente, no parecen sustanciales y necesarias para la consideración de una estructura política como Estado. De esta manera, la presencia de elementos tales como infraestructuras materiales o el paso por fenómenos históricos similares a otros casos estatales, no pueden afirmar en solitario la presencia de estructuras administrativas estratificadas, pues puede tratarse de elementos accesorios que no actúen con una relación causal sobre la configuración sociopolítica.

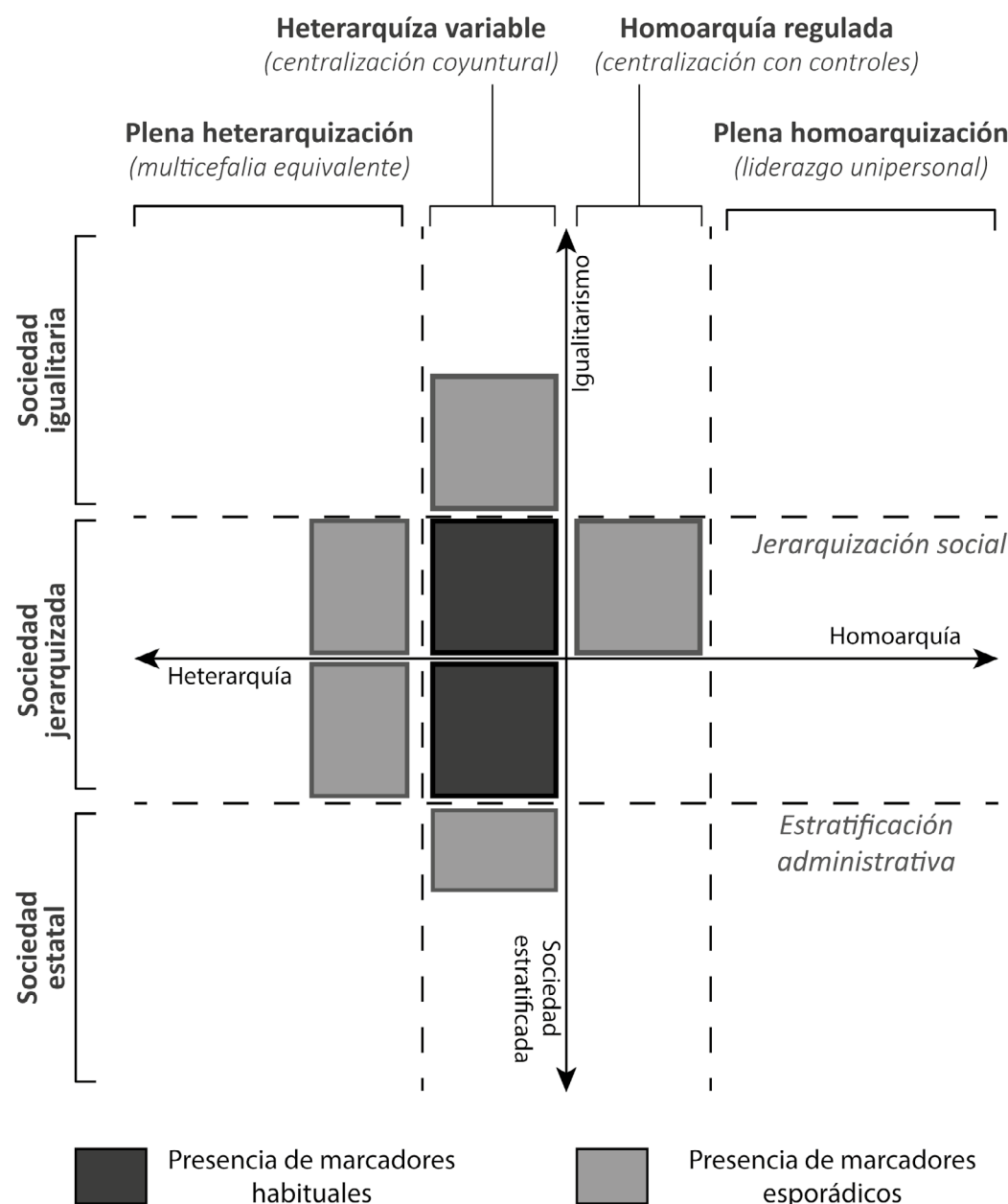


Figura 20: Propuesta de ubicación de sistema tribal galo en representación biaxial reticular (esquema del autor)

De esta manera, si se tienen en cuenta las consideraciones anteriores hechas en torno al concepto de Estado, no se trata de algo aplicable de manera general a la población gala, dadas las evidencias de las que se dispone actualmente y las características sociopolíticas que se han mostrado aquí. El grado de centralización y complejidad pudo variar entre las diferentes regiones de la Galia, posiblemente mayor en zonas centrales y orientales que en las más septentrionales (Fernández-Götz 2014a: 61). No obstante, aunque con diferentes complejidades y particularidades en su organización política, parece que mayoritariamente podría hablarse de un modelo tribal complejo, asambleario y heterárquico, por la movilidad y dinamismo de las diferentes figuras depositarias de poder y sus correlaciones como iguales.

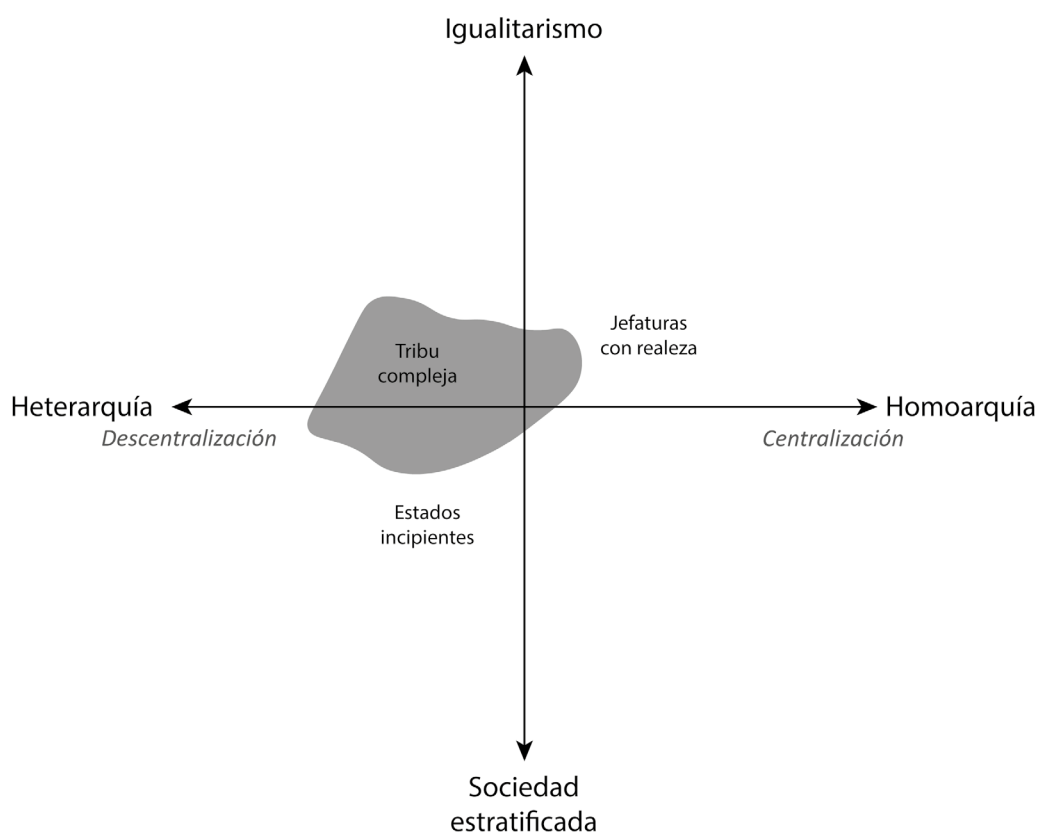


Figura 21: Propuesta de ubicación de sistema tribal galo en representación biaxial simplificado (esquema del autor)

5.3. Religión y cosmología gala

Con el objetivo de alcanzar una mejor comprensión del fenómeno religioso conocido como druidismo, es pertinente tratar de contextualizarlo, no sólo a nivel social o histórico, sino también dentro del conjunto de creencias que pudieron existir en el mundo galo. De esta manera, aquí se señalan las líneas generales de su cosmovisión y cosmología, así como ciertas prácticas y creencias en posibles entidades anímicas que pudieron jugar un papel fundamental en la cosmovisión.

Resulta sumamente complicado asumir que hubiera podido existir un único sistema de creencias constante para todo el ámbito cultural céltico, debido a las numerosas diferencias regionales en un territorio tan extenso. Tal y como se ha indicado anteriormente, difícilmente pudo haber existido un corpus uniforme de creencias y prácticas y mucho menos una institucionalización dogmática de las mismas, a pesar de compartirse algunos aspectos (Alberro 2004: 29-30; Alfayé 2011: 16-17). Ciertos elementos míticos y rituales parecen ser una constante en diversos espacios ocupados por pueblos celtófonos (Alberro 2006: 17),

de manera que para algunas cuestiones la comparación con ámbitos afines puede ayudar a completar ciertos vacíos documentales o al menos a marcar unas líneas de comprensión. No obstante, nunca han de intentar llenarse esas lagunas a toda cosa, sin pensamiento crítico o con hipótesis no fundamentadas (Vries 1975: 9).

Existen diferentes teorías al respecto de la religión gala en época prerromana, algunas de ellas serán tratadas con mayor profundidad más adelante. Tradicionalmente se ha considerado que existieron diferentes divinidades que se concebían como antropomorfas, con un comportamiento y fisionomía similar al humano. Cada comunidad podría tener sus propios dioses locales, a veces coincidentes con los de sus vecinos, pero también algunas deidades mayores, comunes a colectivos más extensos (Alberro 2006: 17; Vries 1975: 9). Por otro lado, se encuentra la opinión de que para los celtas sólo existió un gran dios, con funciones y atributos muy amplios y difusos, pero que la influencia del politeísmo romano acabó por desembocar en divisiones personalistas de la divinidad (Vries 1975: 9).

Con la irrupción de Roma en territorios célticos, el uso de teónimos latinos por parte de la población indígena para referirse a dioses o manifestaciones divinas autóctonas revela una *interpretatio indígena o Gallica*, una identificación. La población galorromana toma nombres de divinidades romanas que se aproximan funcionalmente o estéticamente a su propia percepción de los dioses galos. No se trata de una simple romanización impuesta por la identificación vía *interpretatio Romana*, que sin duda también se produjo en algunos casos, sobre todo en espacios y prácticas de religión cívica oficial; sino un largo proceso de asimilación de diversos elementos culturales grecolatinos. Todo ello vino acompañado de un cambio del contexto sociocultural y cultural, que se inserta dentro de las lógicas del mundo romano, con las que busca compatibilizarse (Hatt 1976: 327-328; Haussler 2008: 171; Sopena 1987: 32-33). Por ello, aunque la parte galorromana puede servir para la recomposición de ciertos aspectos mitológicos, siempre con suma cautela, es espinoso utilizar estas informaciones para conocer las prácticas rituales anteriores.

Normalmente se acepta que la base del comportamiento religioso céltico estribaba en que la potencia divina, sea una o varias, podía estar en todas partes, incluso podría llegar a hablarse de un cosmos sacralizado. De esta manera todo ser de la naturaleza era susceptible de tener un espíritu (Green 1993: 451), lo que podría ser considerado como un pensamiento cosmológico próximo a lo que tradicionalmente entendemos como animista (Descola 1997: 31-34; 1998: 26-27; Tylor 1977: 261-262 y 272-275). No cabe duda de que la naturaleza jugaba un papel de enorme importancia en la religión, posiblemente fuera uno de sus rasgos de mayor antigüedad, incluso se especula que pudiera venir asimilado del sustrato cultural cultúras indígenas anteriores a las poblaciones célticas. Desde montañas y piedras, que

podían suponer un hito geográfico, hasta árboles, podían llegar a ser en ocasiones objetos de culto, por tener un vínculo especial de comunicación con lo divino (Vries 1975: 191-199). Cabe la posibilidad de que la comunidad tratase de controlar los aspectos que se pueden entender como sobrenaturales y espirituales del mundo por medio del diálogo con estos agentes no humanos, con la búsqueda de buenas relaciones y respeto recíproco (Green 1993: 452).

También es importante tener en cuenta ciertos rasgos típicos presentes en diferentes espacios del mundo céltico. Tradicionalmente parece común la creencia en la metamorfosis o transformación del cuerpo material, sobre todo documentada en el ámbito insular, aunque algunas representaciones iconográficas pueden apuntar a su presencia en territorio continental. La línea divisoria entre animales y personas antropomórficas no está del todo definida y el cambio a apariencias zoomorfas por parte de héroes mortales o divinidades no se percibía necesariamente como algo aterrador (Alberro 2006: 155 y 184).

Por otro lado, se puede apreciar con cierta asiduidad en las culturas celtas el fenómeno conocido como triplismo, una tendencia recurrente a la ordenación de ciertos aspectos cosmológicos y conceptuales con base en tres elementos (Blanco 2012: 173). Las figuras triples debieron de tener una enorme importancia en prácticamente toda la cultura céltica, incluso con la representación de divinidades de tres rostros. De este modo, el tres demuestra ser un número especialmente relevante, así como entre otros pueblos indoeuropeos (Alberro 2006: 71-72; Blanco 2012: 173). La tríada es la fórmula que combina tres hechos o preceptos, normalmente positivos, que unidos se convierten en una sinergia mayor (Alberro 2006: 71-72). Los conjuntos de tres divinidades son especialmente importantes en las tradiciones insulares, pero también parece aplicable a la Galia si se da crédito a Lucano (I, 445-446), quien propone a Taranis, Teutates y Esus como dioses principales. Además, el galo-romano Mercurio presenta en ocasiones tres rostros y tres falos (Alberro 2006: 72), lo que puede llevar a entender la importancia de este número en la forma de construir la cosmovisión gala.

5.3.1. Vida tras la muerte: ¿Más Allá o reencarnación de las almas?

Un paradigma cosmológico céltico-irlandés bastante estable es la creencia en Otro Mundo, que recibe el nombre de Sidh, donde nunca llega la ancianidad ni la muerte, donde la comida y bebida son inagotables y un solo día equivale a cien años (Alberro 2006: 18; Alfayé 2009a: 111-113; Sopeña 1987: 141; Torres-Martínez 2011: 499-500). Este reino estaba poblado por las almas de los difuntos, diferentes seres inmateriales y deidades. Cabe la posibilidad de que se estableciesen además subcategorías, con espacios concretos para los diferentes tipos de difuntos, especialmente los caídos en combate y el resto (Sopeña 1987: 142). Todo

parece indicar que llegó a conceptualizarse con una localización simbólica “al otro lado” de alguna frontera natural. Por ello, en numerosas ocasiones era necesario atravesar una masa de agua o un lugar de difícil acceso, como una cueva o cordillera, para alcanzarlo (Sopeña 1987: 141-147; Torres-Martínez 2011: 499), que como se verá más adelante juegan un papel fundamental como elementos liminales de acceso a los mundos de otros seres, las heterotopías.

No obstante, pudo ser una construcción cosmológica de suma complejidad limitada al ámbito insular y no tiene por qué ser equiparable únicamente a un Más Allá tras la muerte. Esa otra concepción, más concreta y específica de un Otro Mundo de los difuntos sí queda patente de manera más definida en la Galia, donde la cultura material parece indicarlo. La ideología funeraria de transformación y tránsito parece común a diversos espacios de la céltica continental, tal y como parece reflejarse en fuentes literarias y en diferentes materiales arqueológicos (Alfayé 2009a: 107-108; 2011: 213; Green 2010b: 176-178). Este tipo de procesos pudieron venir acompañados de un posible giro ontológico, un cambio en la cualidad o el estado del ser que le permite su participación e integración en espacios sustancialmente diferentes al humano.

Es posible que las visiones y formas de entender el Allende y los caminos a transitar después de la muerte no estuvieran unificados y existieran variaciones en la forma de entender este mismo concepto. Silvia Alfayé (2009a: 107-108; 2011: 213) apunta a que pudieron producirse algunos cambios en la percepción del mundo y la muerte en función del contexto cultural, cronológico e incluso del estatus individual, en función de su género, edad o posición socioeconómica. En cualquier caso, de manera general, se puede intuir una misma forma de entender el mundo, en una antropología del honor con un Otro Lado caracterizado por el carácter optimista de la muerte, independientemente de los viarios que se utilicen para llegar a él (Alfayé 2009a: 107-108; 2011: 213). Parece que en esta nueva realidad mortuoria guardarían una posición privilegiada para aquellos cuya forma de vida y muerte eran acordes a los valores éticos célticos. No obstante, no se puede garantizar que existiera una geografía segregada o simplemente un Allende con una serie de posiciones de estatus social paralela al mundo de los vivos (Alfayé 2009a: 132-133).

Con la muerte se iniciaba un proceso de cambio en la persona, entendida como ser social, que había sido el difunto hacia un nuevo ser, el muerto o cadáver, que es y deja de ser a la vez el individuo que fue en su momento. Por ello, era necesario realizar una serie de ritos que modificasen su persona y la adecuasen a su nueva condición, lo que posibilita su transición a una nueva realidad, un nuevo estado de existencia. La muerte y sus rituales se vertebraban

con una estructura tripartita, compuesta por una dualidad a la que se añade un tercer elemento. El ámbito de los vivos y sus ritos se encuentra sustancialmente y ontológicamente diferenciado del correspondiente a los muertos, con un tercer espacio o estado transicional, intermedio o liminal, crítico para las otras dos partes. Esto hace común la percepción de la muerte acompañada de una dislocación y reubicación topográfica, por lo que se rodea de psicopompos que asisten en el tránsito. Una vez fallecido, la persona inicia un viaje por caminos ocultos a los ojos de la mayoría de los vivos (Alfayé 2009a: 110). Su nuevo estado, tras haber realizado este giro ontológico, le dota de una nueva percepción e incluso una nueva geografía, antes irreconocible en su forma viva.

En el mundo céltico la percepción de un Más Allá diferenciado aparece manifestada en el tratamiento ritual de los cuerpos y los objetos, así como algunas manifestaciones iconográficas y evidencias literarias, aunque algunas de ellas tardías (Alfayé 2009a: 110). No obstante, es necesario tener en cuenta que los objetos de ajuar funerario no siempre tuvieron que suponer un uso por parte del individuo en Otro Mundo. A veces se trataba de rituales que marcan la pérdida de un miembro de la comunidad a través de la ruptura con sus pertenencias materiales, incluso olvidando su vida pasada. La destrucción y el tratamiento ritual de los objetos del difunto pudieron tener carácter purificador (Green 1993: 464; Torres-Martínez 2011: 499-500). En ocasiones se han interpretado ciertas representaciones iconográficas como viáticos¹⁰ que el muerto debía recorrer, por su aparición en contextos mortuorios, de modo que su destrucción era parte del ritual de tránsito. Otras ocasiones, los objetos de amortizados en ajuar no estaban directamente vinculados al acto funerario en sí, sino que eran elementos indicativos de otras prácticas realizadas por el difunto a lo largo de su vida (Burillo Mozota, Arenas Esteban y Burillo Cuadrado 2013: 162-163).

Se podría pensar que se tenía una percepción del alma individualizada, con un destino en el Más Allá (Mela: III, 2, 19) dependiente de las virtudes que la persona desplegara en vida. Sin embargo, es posible que se considerase la presencia en cada ser humano de varias entidades anímicas. De este modo, de forma similar a las ideas platónicas, habría un “alma superior”, inmortal y diferenciadora de la esencia personal; y otras “inferiores” localizadas en diferentes partes del cuerpo y marcadoras de ciertos comportamientos y pasiones (Brunaux 1996: 47). Sería esa parte esencial la que pasaría a tener una vida en un mundo ultraterreno tras la defunción. Cabe la posibilidad de que se tuviera una percepción cósmica ordenada en torno a un *axis mundi* en forma de árbol, que sostuviese con sus ramas la bóveda celeste

10 Debe entenderse el uso de este término de una manera no religiocéntrica, de modo que se trate del itinerario geográfico y ritualizado necesario para las posibles transiciones entre la vida y la muerte de manera completa, se percibido como un cambio de localización o de estado en las cualidades del propio ser, su estado ontológico.

y conectase gracias a sus raíces con las profundidades de la tierra y el reino de los muertos. No obstante, no ha quedado patente en las fuentes escritas, más allá del uso de concepciones romanas sobre la ordenación cósmica, pese a que algunas muestras iconográficas puedan indicar hacia esta cosmovisión (Perrin 2006b: 92).

Los estudios de Silvia Alfayé sobre los posibles Allendes en la céltica de la península Ibérica no son extrapolables en su totalidad al contexto galo o al mundo celta en general, no obstante, pueden ayudar a atisbar las posibles formas de comprensión de la muerte en la Galia. Todo parece indicar que en el caso peninsular hubo al menos dos localizaciones fundamentales para este Otro Mundo, Allende o Más Allá. La primera de ellas con un carácter ultramarino, pues se pensaba como una isla más allá de las aguas del Atlántico, con un viático acuático. La segunda era Otro Mundo astral, accesible gracias a la ayuda de psicopompos. Estas dos vertientes parecen corresponderse respectivamente con los territorios del litoral noroeste peninsular, donde apenas existen sepulturas y el mar toma un protagonismo capital en los procesos funerarios; y el entorno mesetario, con prácticas de exposición y cremación previas al enterramiento y algunas evidencias iconográficas que apuntan hacia un Allende astral (Alfayé 2009a: 110-111; 2011: 214). A pesar de que incineraciones y ceremonias acuáticas juegan un papel fundamental en el registro funerario de la Europa atlántica de la Edad del Hierro, también hay que recordar que existían ceremonias de enterramiento sin cremación (Bradley 1990: 112-113). Estaban sometidas a un proceso ritual, en ocasiones muy intenso, incluso con descarnación o desmembración, y normalmente acompañados de ajuar amortizado (Bradley 1990: 112-113; Lamb 2018: 433).

Con respecto al primero de los casos, el agua puede interpretarse como un espacio o incluso un elemento liminal que es necesario para acceder al Más Allá y sirve como frontera profiláctica entre los vivos y los muertos, según parecen apuntar fuentes literarias y la ubicación de algunas necrópolis en zonas inundables o próximas a masas de agua, incluso en los territorios célticos de interior (Alfayé 2009a: 114-115; 2011: 214). Para Marco Simón (2017: 331), la iconografía de la diadema aurea de Moñes, en Piloña (Asturias), fechada entre los siglos II a. C. y I d. C., representa un viático del guerrero a través de una corriente de agua. También es remarcable la presencia de hipocampos en escenas asociadas a la alteridad o divinidad y escenas funerarias, incluso en ámbitos interiores, aunque en menor medida. Estos seres acuáticos podrían expresar visualmente la ruta acuática hacia el Allende (Alfayé 2009a: 113-114; 2011: 215; Marco 2017: 331-333). Además de estas reminiscencias, Estrabón (3.3.5) alude al río Letheo, actual Limia, como un paralelo al Lethes, lo que podría indicar que se corresponde con el mitema indoeuropeo del agua como elemento liminal (Alfayé 2009a: 113-114).

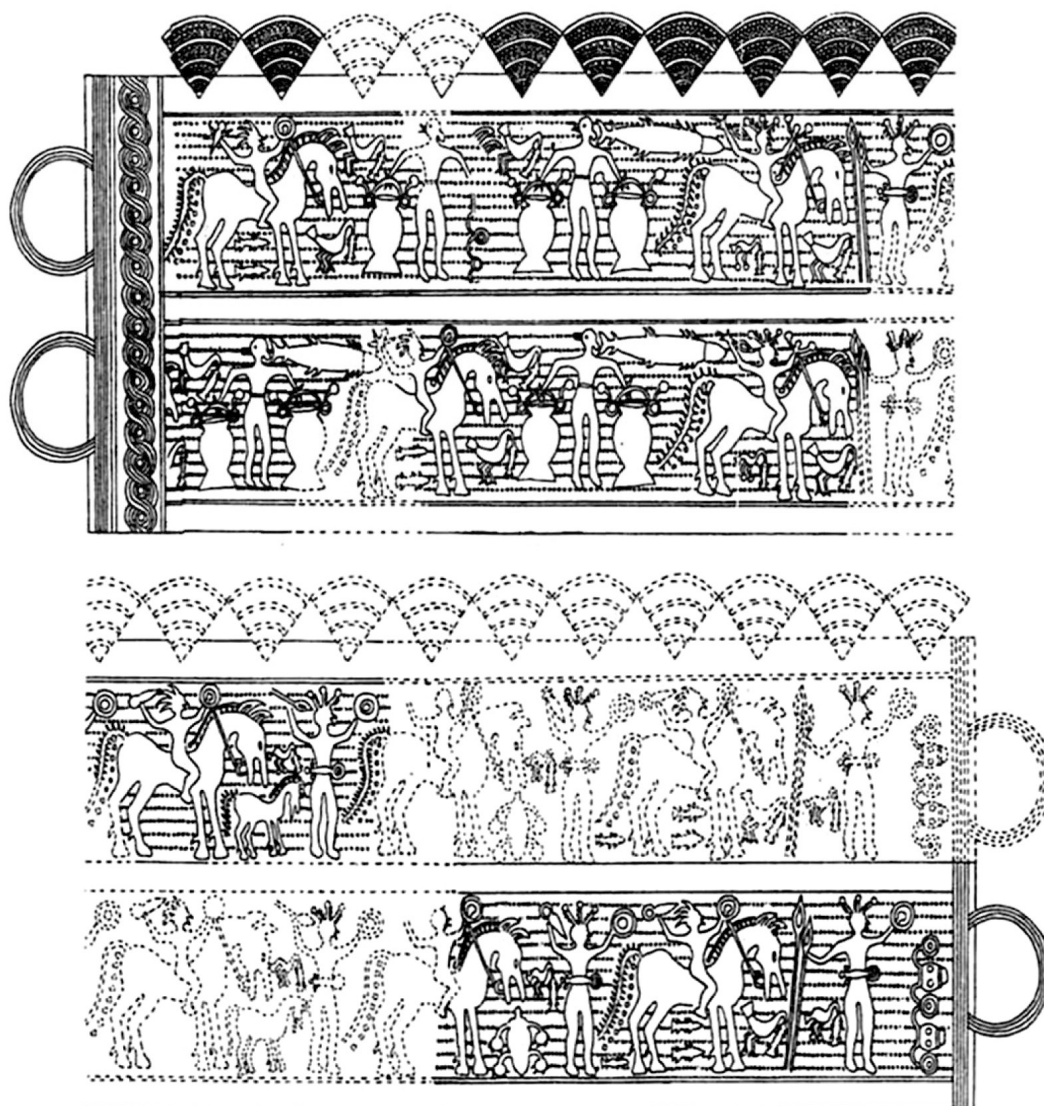


Figura 22: Diadema de Moñes (Piloña) (Santos Yaguas 2014: 127 y 130)

La literatura altomedieval y el folklore gallego muestran alusiones a un mundo de los muertos más allá de los mares, lo que se podría interpretar como reminiscencias de las antiguas creencias célticas. Además, en todo el arco cantábrico, continental e insular, aparecen algunos indicios sobre la creencia en una isla morada por los muertos, más allá de las aguas del oeste (Alfayé 2009a: 111-114; Torres-Martínez 2011: 500). Esta percepción de Otro Mundo marítimo parece acorde a la incorporación de elementos náuticos como parte del ajuar funerario en ciertos casos insulares y del litoral galo. Ya sea por representaciones de naves en objetos o estelas, o bien tumbas naviformes, todo parece indicar que se entendía el medio acuático como un espacio liminal y fronterizo entre el mundo de los vivos y los muertos. La escasez de testimonios arqueológicos funerarios en el noroeste de la península Ibérica, sin siquiera estructuras tumbales, podría apuntar hacia la realización de prácticas de

depósito acuático, lo que a su vez da pie a preguntarse si los depósitos acuáticos de armas podrían ser ajuares además de ofrendas. Estas ideas son similares a las atestiguadas en el mundo escandinavo, tanto en sus mitologías como en sus prácticas funerarias (Alfayé 2009a: 111-114).

Por otro lado, en las poblaciones de la Meseta de la céltica hispánica debieron de imaginar el Más Allá, al menos uno de ellos, con un carácter celeste o astral, por lo que requerían de vehículos y vías ascensionales para su acceso, psicopompos. La iconografía y las fuentes literarias sobre estos territorios indican a una serie de prácticas vinculadas a esta noción. En primer lugar, la exposición ritual para el consumo por parte de aves, manifestada tanto en informaciones etnohistóricas como en representaciones pictóricas, con buitres y cuervos como agentes transicionales (Alfayé 2009a: 116-118; 2011: 216; Green 2009: 193). También aparece asociada a estas imágenes una rica simbología astral y celeste, como trísqueles, esvásticas, aspas, crecientes lunares y círculos radiales entre otros elementos. Además, parece que las necrópolis estaban orientadas astronómicamente, en relación con hitos celestes con significaciones simbólicas y cosmológicas específicas. Todo ello parece poner en relación las prácticas y estructuras funerarias con el mundo celeste (Alfayé 2009a: 116-118; 2011: 216). Cabe recordar que la práctica de descarnación aviar sólo se atestigua en ámbitos bélicos y los restos óseos eran cremados y enterrados. Por su parte, el resto de los difuntos, los no combatientes, eran sometidos a cremación y posterior enterramiento, de manera que parece que el propio acto de cremación funeraria podría estar imbuido de un carácter ascensional (Alfayé 2009a: 122-125).

Además de un Allende astral y otro acuático, cabe la posibilidad de que existieran otros viáticos mortuorios. En otros ámbitos indoeuropeos parece que pudo existir un itinerario subterráneo realizable a pie. Imágenes podomorfas y herpetomorfas asociadas a enterramientos en la Península Ibérica y en la Galia podrían estar indicando la forma de los vehículos para este tipo de tránsito. En cualquier caso, la serpiente debe contemplarse teniendo en cuenta también su posible simbología regeneradora tras la muerte, que quizás primaba sobre su carácter ctónico (Alfayé 2009a: 127; 2011: 217). De cualquier modo, no podemos afirmar que las diferentes prácticas funerarias y representaciones de ámbitos liminales se vinculasen a ontologías diferentes de la muerte o se trate de vías de tránsito diferentes para un mismo Más Allá. Tampoco se puede garantizar que la percepción de la muerte fuera igual para todos los grupos sociales y culturales o que fueran diferentes, lo que daría lugar a una enorme diversidad de prácticas y significaciones simbólicas (Alfayé 2011: 218-220).

Por otro lado, algunos autores clásicos como Lucano (I, 447-449) y César (*BG*, VI, XIV, 5), hablan de una vida tras la muerte por la creencia en la transmigración de las almas,

sin necesidad de que exista un Más Allá. Aunque esta interpretación podría deberse a un análisis desde la óptica filosófica griega, por comparación con los pitagóricos (Brunaux 1986: 51; Velasco 2011: 490-492). Estrabón (IV, 4, 4) presenta cómo entre los galos se afirma la indestructibilidad del alma. César considera que se trata de una doctrina ideada por los druidas para que los guerreros no temiesen a la muerte, entregándose a la virtud, ya fuera por la resurrección en Otro Mundo y la vuelta del alma a la vida en otro cuerpo (Brunaux *et. al.* 2003: 38; Green 1993: 465; Velasco 2011: 490; Vries 1975: 256). También pudo haber compatibilidad entre las teorías de la transmigración o reencarnación y el Más Allá. Se pudo haber concebido este último como un espacio atemporal de estancia provisional antes de volver a una vida material (Torres-Martínez 2011: 500; Velasco 2011: 492). No se puede afirmar con rotundidad esta conciliación de informaciones tan dispares y contradictorias, aunque priman las evidencias con respecto a posibles Otros Mundos.

En cualquier caso, parece que la muerte no tenía a nivel social un carácter eminentemente negativo, lo que hubiera propiciado la aceptación de los suicidios individuales o colectivos como alternativa a la derrota y cautiverio (Alfayé 2009a: 108-109). Quizás la muerte honorable, en combate o como acto de irreducción, permita el mantenimiento de un estatus heroico en el Más Allá, entendido como una forma correcta de realizar dicho cambio de estado o giro ontológico.

5.3.2. *Sacrificios rituales*

El sacrificio jugaba un papel fundamental en las relaciones con las potencias divinas y espirituales, así como la relación con los mundos ajenos al humano, las heterotopías. Consistía en la entrega de algo que es valioso para el oferente, de modo que el receptor conceda ciertas cosas como muestra de agradecimiento. Podía tener carácter de negociación, pero sobre todo se sustentaba en la reciprocidad entre los humanos y los receptores de las ofrendas. No era necesariamente una entrega a cambio de un favor concreto, sino con el objetivo de mantener buenas relaciones a largo y medio plazo. En ocasiones, además de objetos y animales, se incluían seres humanos, que debían ser “matados”, de manera física y simbólica, para enviarlos a un Más Allá donde se encontrarían los dioses o espíritus (Alfayé 2009a: 223; Bradley 1990: 138; Cabanillas 2010: 56; Green 1993: 452; Green 2009: 198-199; Powell 2005: 181; Torres-Martínez 2011: 444; 2014b: 53-54). Por ello, debían de ser sometidos a un proceso ritual, ya fuera por destrucción, cremación o depósito en espacios donde no sea recuperable (Bradley 1990: 138). La entrega completa de un animal o persona pudo comportar una transferencia íntegra y definitiva del ser inmolado a la divinidad o entidad receptora (Alfayé 2009a: 222-223).

Este tipo de prácticas debió de realizarse siempre inserto en un acto ritual de mayores dimensiones y complejidad que el acto sacrificial en sí mismo (Alfayé 2009a: 325). En los casos de hacerse sobre humanos, a pesar de su enorme notoriedad, debió de ser minoritario, realizado en situaciones críticas y excepcionales, seguramente con un enorme valor simbólico y con rituales mortuorios muy específicos (Alfayé 2009a: 223-224 y 279; 2011: 32; Arcelin y Brunaux 2003: 245; Bouvet *et. al.* 2003: 92; Green 1993: 452-453; 2009: 198-199; Lamb 2018: 435-436). El testimonio arqueológico evidencia su existencia, pero también su escasez, pues no todas las muertes ritualizadas son necesariamente sacrificios, pueden ser, entre otras cosas, ejecuciones cuya interpretación también resulta compleja (Alfayé 2011: 32; Green 1993: 452-453). Los criminales que superaban los cinco años de encarcelamiento a veces eran entregados en sacrificios crematorios consagrados a ciertas divinidades. Se trata de mucho más que una simple ofrenda, pues esta vinculación del castigo a rituales públicos y religiosos establece un mecanismo de muerte social en cual el condenado pierde toda posibilidad de reintegración (Perrin 2006: 161).

La decapitación para obtener cabezas trofeo se puede llegar a interpretar como un tipo de sacrificio, por su posterior uso como ofrenda al colocarlas en las entradas de los santuarios (Green 1993: 452-453; 2010b: 131-133; Str. IV, 4, 5; Vries 1975: 229), aunque sus motivaciones sean sustancialmente diferentes y parezca formar parte de las ofrendas de botín, como posible reconocimiento de la participación divina en la victoria (Brunaux 2004: 90-91; Cabanillas 2010: 56; Green 2010b: 135-137). También se conoce el uso de cráneos y grandes conjuntos de restos óseos con carácter apotropaico y profiláctico en contextos liminales y de frontera (Alfayé 2009a: 128-131; Green 1993: 453). Por otro lado, se ha atestiguado arqueológicamente, como sucede en la península Ibérica, el uso de restos óseos humanos en diferentes contextos y con propósitos variados, como objetos mágicos, reliquias o amuletos, con una cierta circulación de estos artefactos en la Hispania céltica. No se sabe si se trataba de elementos objetualizados de una manera genérica o si conservaban rasgos de la identidad social de su usuario en vida. Algunos restos humanos pudieron ser objetos de memoria, como es el caso de las necrópolis, que mantenían el recuerdo de los antepasados junto con los diferentes relatos de transmisión oral. En cualquier caso, sobre esta serie de restos humanos no se puede conocer su vinculación a contextos sacrificiales, de manera que la aproximación a ellos debe ser sumamente cauta en este sentido (Alfayé 2009a: 131-133).

Cicerón (*Pro M. Fonteio*, 14, 31) hace referencia a la práctica de sacrificios humanos por parte de los galos, siendo los más valorados (Mela: III, 2, 18), así como Julio César (*BG*, VI, XVI, 2-3) cuenta cómo lo organizaban los druidas, con el fin de satisfacer a los dioses y aplacar su ira (Vries 1975: 228). Pudo ejecutarse a individuos concretos de uno en uno,

otras ocasiones, se pudieron haber inmolado varias personas juntas quemando una efigie divina de gran magnitud con humanos en su interior (Caes.: *BG*, VI, XVI, 2-4). Hay que tener en cuenta la posibilidad de “sacrificios catárquicos” en los que un individuo aglutina en él las impurezas de la comunidad, a modo de sustitución. Sin embargo, pudo tratarse de prácticas exclusivamente presentes en las comunidades de carácter urbano del sur de la Galia, con influencia griega antes que romana (Brunaux 1996: 139). Por otro lado, se apunta hacia el uso de sacrificios humanos en rituales con carácter adivinatorio (Brunaux 1996: 127-129; D. S.: V, 31, 3; Vries 1975: 230-231). En cualquier caso, como ya se ha dicho, las evidencias materiales llevan a pensar que el énfasis en la existencia de estos sacrificios en fuentes histórico-literarias pudo formar parte de la construcción hiperbólica de un etnotipo del bárbaro (Alfayé 2011: 32; Green 2010b: 67).

En lo que a sacrificio animal se refiere se considera que existían dos modelos: consumo parcial del animal y ofrenda de ciertas partes, o entrega de la bestia al completo, ya sea enterrada o cremada. Este segundo caso podía suponer una pérdida considerable para la comunidad en términos económicos, por lo que debía de responder a una situación crítica o de gran agradecimiento (Green 1993: 455). El sacrificio animal es el más conocido en la actualidad, por ser el más atestiguado por los estudios arqueológicos. Esto permite la comparación y verificación de la información al respecto presente en las fuentes escritas (Brunaux 1996: 103). Se conoce una selección minuciosa de las partes del sacrificio en caso de ofrenda, aunque no se puede afirmar la totalidad de sus significados (Alfayé 2009a: 222-223). En ocasiones la ofrenda de partes concretas venía acompañada del consumo ceremonial, en banquete (Brunaux *et. al.* 2003: 23; Cabanillas 2010: 46 46 y 61-63; Poux 2006: 195-196; Torres-Martínez 2014b: 59-60), de las otras partes, estableciendo entre los oferentes y ofrendados un lazo de comensalidad, lo que fomentaba la reciprocidad entre las partes (Torres-Martínez 2014b: 59-60).

El registro arqueológico parece evidenciar que la mayor parte de los sacrificios eran de animales domésticos, mientras que los animales salvajes eran sumamente escasos en este tipo de prácticas. Debía de existir una jerarquía clara en lo que al valor de cada animal se refiere, aunque no se pueden conocer con exactitud sus significaciones simbólicas específicas (Alfayé 2009a: 222-223; Arcelin y Brunaux 2003: 245; Brunaux 1996: 104). En cualquier caso, pudo ser más valioso para la sociedad un animal doméstico que uno cazado, por el mayor esfuerzo económico y comunitario que supone su cría. Por otro lado, los sacrificios de animales domésticos en honor a las potencias controladoras de la caza, como Diana en época galorromana, podrían compensar la muerte de los animales salvajes, propiciando así la nueva caza. Es posible que la vinculación de las criaturas silvestres con el mundo de los

espíritus naturales les convirtiera en un bien restringido a la élite y a la vez un sacrificio carente de valor para ciertas potencias divinas, pues ya se trata a algo “suyo”. La entrega de animales domésticos en sacrificio podría tener carácter de equilibrador cósmico (Brunaux 1996: 105).

Esto puede llevar a pensar que existiría una diferencia ontológica de carácter dualista, existiendo un ámbito humano o cultural y otro natural a la par que sobrenatural. Por ello, la entrega de un “ser cultural” a las potencias sobrenaturales facilitaría la cesión por su parte de un “ser natural”, sea una presa en la caza, una mayor fertilidad o una condición ambiental favorable. Sin embargo, no conviene dejar de tener en cuenta que, aunque de forma menos significativa, también han aparecido restos de colmillos de jabalí y astas de ciervo en contextos de ofrenda (Alfayé 2009a: 222-223; Vries 1975: 228), por lo que pudo utilizarse a modo de devolución simbólica y no regalo de lo propio, aunque se mantenga ese carácter de retribución dual. En general, gran parte de los rituales sacrificiales parecen estar imbuidos de un carácter de “compensación global” tal y como defiende Lewuillon (1990: 326)

Así como los seres animados debían ser destruidos para ser aptos para el sacrificio a las divinidades, los objetos inanimados debían experimentar un rito de transición para hacerse aptos. También se interpreta de este modo la deposición de armamento y objetos valiosos en lagos o pantanos (Alfayé 2009a: 327-338; Green 1993: 456-458). Todo apunta a que, durante la Edad del Hierro, en el centro y occidente europeo, el agua tomó un gran protagonismo como contexto de depósito y amortización de materiales, sobre todo metálicos y armamentísticos (Barral *et. al.* 2003: 149; Bradley 1990: 101-102). Podría tratarse de un rito funeral de tránsito a otro ámbito ontológico, la ofrenda a los espíritus acuáticos o incluso una muestra de ostentación de la riqueza y destrucción de bienes de prestigio. Es importante tener en cuenta que la panoplia también debía ser “matada ritualmente”, tanto para la ofrenda sacrificial, como para la funeraria, enterrándose junto a los restos de los difuntos (Alfayé 2009a: 327-338; Green 1993: 456-458). En este sentido, podría tratarse, en función del contexto y sus implicaciones simbólicas, de una entrega a las divinidades o bien una traslación del objeto al ámbito de los muertos al que se dirigía la persona fallecida.

De esta manera, parece evidente que la modificación ritual de un cuerpo u objeto en actos funerarios y/o sacrificiales, venga o no acompañada de un proceso de amortización, ruptura, cremación, enterramiento o depósito acuático; se trata sobre todo de una alteración de sus cualidades básicas y sustanciales, una variación de su estado ontológico. En este sentido, agua y fuego tienen un papel fundamental en el pensamiento céltico, pues como se ha visto, no parecen ser simples herramientas en el ritual, sino que son elementos mediadores, capaces de generar una ruptura o deslocalización. La destrucción por fuego genera un cambio ontológico,

así como la inmersión acuática, sin tratarse de simples medios de transporte, sino espacios y elementos que permiten la transición del ser a las heterotopías, los otros mundos, de los dioses, de los espíritus o de los muertos. Así mismo, la tierra y los espacios subterráneos podrían jugar también un papel similar, por estar al margen de la vista y la vida usual de los humanos y por la dificultad de recuperación de los materiales y restos enterrados.

En lo que a las ofrendas materiales inanimadas se refiere, se pueden llegar a distinguir varios tipos, como las instaladas en los santuarios o *anathemata*; los exvotos, con carácter terapéutico; las ofrendas vegetales y las libaciones incluidas en un rito con componentes sacrificiales (Brunaux 1996: 111). Parece que la destrucción o depósito de cerámicas formaba parte actividades culturales complejas. Es difícil afirmar con seguridad de si se trata de una destrucción de materiales fabricados como ofrenda en sí misma o como contenedores de otros materiales, incluso de las diferentes formas de utilizar un objeto dependiendo del acto ritual (Alfayé 2009a: 327-329). Los objetos metálicos, desde torques y brazaletes hasta armamento o incluso monedas en la fase final de la Edad del Hierro, debieron de tener un especial prestigio y valor ritual, por ser más difíciles de adquirir que otros materiales (Gómez de Soto *et. al.* 2003: 116). En las ofrendas de armas se ve claramente el sometimiento a un proceso ritual de inhabilitación. Además, el hecho de que en ocasiones se trate de armamento con rastro de uso podría indicar que se trata de botín de guerra ofrecido como *anathemata* en los santuarios (Alfayé 2009a: 330-336; Brunaux 2004: 91; 2006: 105-106; Brunaux *et. al.* 2003: 24-25; Green 2010b: 136). No hay que pensar que se ofrende sólo armamento o bienes de prestigio, pues parece habitual la ofrenda de exvotos con fines terapéuticos o propiciatorios. Del mismo modo, serían comunes las ofrendas vegetales, sobre todo cereales y frutos, pero también bebidas y alimentos procesados (Vries 1975: 228).

5.3.3. El espacio sagrado

Una característica muy relevante de la religión céltica es que muchas veces no se consideraban necesarias las construcciones religiosas formalizadas. Sin embargo, sí se define, teniendo notable importancia, un espacio sagrado, con una demarcación concreta que lo diferencia de lo profano, dado que se trataba de espacios de usos específicos y acceso limitado. En ocasiones pudo tratarse de elementos naturales propicios para la comunicación con el ámbito espiritual, como arboledas, árboles aislados concretos, hitos geográficos, espacios de altura, cuevas o lagos. Otras veces se construían recintos para acotar el espacio sacrificial, a modo de santuario, en el que podría haber incluso tallas con forma humana. También es posible que el culto se llegase a realizar en casas ordinarias o edificios similares (Arcelin y Brunaux 2003: 244; Brunaux 1986: 15; Green 1993: 458; Gruat e Izac-Imbert 2002: 74-76).

El análisis de fuentes literarias muestra una cierta continuidad en lo que a lugares de culto se refiere. Esto podría suponer también el mantenimiento de las concepciones galas prerromanas sobre las divinidades, incluso en época de control romano (Brunaux 1996: 52). Aparentemente, por las palabras de Julio César, los galos no tendrían edificios de carácter templario propiamente dicho, sino más bien un espacio sagrado acotado, ya que se refiere a él como *loco consecrato* (Brunaux 1996: 60; Caes.: *BG*, VI, XIII, 10; Vries 1975: 200). Es posible que se tratase de lugares consagrados en el interior de los bosques (Brunaux 1996: 60) ya que las zonas boscosas tendrían un especial carácter liminal (Torres-Martínez 2011: 459-460). También hay evidencias que se practicara culto en espacios cerrados, pese a que no fueran identificados por César como templos, por no estar diferenciados por forma o tamaño (Brunaux *et. al.* 2003: 20; Vries 1975: 200).

El estudio arqueológico de santuarios evidencia la enorme trascendencia sociopolítica que debieron de tener, puesto que se trataba de espacios públicos en estrecha relación con los asentamientos. No era, al menos no por norma general, una religión nómada, críptica y oculta en las profundidades del bosque, aunque se pudiera ubicar en estos entornos (Poux 2006: 185). Se configuraban una serie de espacios rituales con carácter sagrado, estables y sedentarios. A veces incluso se puede apreciar cierta monumentalidad, creciente en periodo galorromano, pues se mantuvo bastante continuidad en el uso de estos espacios, superponiéndose nuevas construcciones (Barral *et. al.* 2003: 143; Poux 2006: 185). Ocupaban una serie de demarcaciones específicas en el terreno, acorde a las prescripciones ideológicas que los situaban al margen de la actividad cotidiana, pero en estrecha relación con el comportamiento social y las redes de agregación política e identitaria (Poux 2006: 185).

En el norte de la Galia se han identificado, por medio de la arqueología, lugares de culto situados en puntos dominantes del terreno, generalmente distantes unos de otros. Solían estar alejados de las zonas de habitación y las necrópolis, pero pudo haber cerca caminos o zonas acuosas, es decir espacios de tránsito (Arcelin y Brunaux 2003: 244; Brunaux 1996: 66-67; Gruat e Izac-Imbert 2002: 73-74). Se han encontrado evidencias de que incluso en periodo prerromano se construyeron santuarios cerrados, posiblemente por el aumento de la urbanización (Gruel *et. al.* 1998: 31; Vries 1975: 203-205) y quizás la creciente influencia grecolatina, sobre todo desde el sur de la Galia (Vries 1975: 203-205). El registro arqueológico de algunos santuarios prerromanos de gran tamaño indica que tenían una disposición similar a los posteriores galorromanos. Parece que el terreno se delimitaba con fosas y empalizadas, con altares en su interior, a veces precedidos por un soportal con cierta monumentalización

(Barral et. al. 2003: 143; Brunaux 1986: 28-35; 1996: 63; Cabanillas 2010: 40; Poux 2006: 185). Además, son dignas de mención las grandes cantidades de huesos y restos materiales cerámicos y metálicos que presentan signos de sacrificio ritual (Brunaux 1986: 28-35; 1996: 63). Es posible que parte de las actividades rituales fueran directamente realizadas mediante consumo conspicuo de elementos como carne y vino, así como destrucción de monedas, cerámicas y armas, con un cierto carácter oferentes. Este consumo colectivo y ritualizado a modo de banquete podía convertir las riquezas materiales en beneficios religiosos (Arcelin y Brunaux 2003: 244; Poux 2006: 195-196). Esto se relaciona directamente con la percepción antes referida de la ofrenda como un giro ontológico de los materiales amortizados, de manera que el espacio ritual destinado a este tipo de actividades se convierte en un espacio comunitario y liminal que permite a oferentes y ofrendados ser partícipes de dicha actividad.

La tendencia a la fijación en el terreno de los lugares de culto a través de la construcción de grandes santuarios complejos se incrementa con el aumento de las poblaciones galas en forma de *civitas*. Estos hitos de carácter sacro pudieron servir de marcadores territoriales para las comunidades vecinas, pero también para las divinidades, pues les permitía ser conocedoras de quien habita esas tierras. Sin embargo, no parece muy acertado hablar del rápido surgimiento de un santuario central en cada núcleo urbano, pues aparentemente cada uno de los pagi o grupos étnico-tribales que los compusieron debió de tener inicialmente un santuario particular. Así, el verdadero momento de fundación de *civitas* como unidad étnico-política sería la creación de un santuario común (Brunaux 1996: 67-68).

Además de los santuarios principales debió de haber otro tipo de lugares de culto, como algunos recintos en el interior de las poblaciones, espacios abiertos dedicados al culto o estructuras en residencias aristocráticas (Brunaux 1996: 90-93). Por otro lado, y seguramente de mayor antigüedad que los santuarios de carácter urbano, existieron una serie de tesoros y lugares de depósito en cavidades terrestres y espacios acuáticos, atestiguados por la arqueología y las fuentes escritas (Brunaux 1986: 45-46; 1996: 95; Poux 2006: 186-188). Encontramos que estos últimos debieron de tener una notable importancia simbólica. Esto puede responder tanto a su carácter purificador y generador de vida, como a su potencial destructor y psicopómpico, funcionando muchas veces como acceso al Más Allá, como ya se ha indicado. Hay que tener en cuenta que los calderos, que muchas veces fueron depositados en pantanos, son a su vez un contenedor de líquidos, lo que lo convierte en un “sitio acuático” en sí mismo, teniendo presuntamente un fuerte carácter ritual, aunque sus detalles son difíciles de especificar (Green 1993: 462; Torres-Martínez 2011: 464).

5.3.4. Calendario y concepción del tiempo

En el mundo céltico todo parece indicar que el tiempo se concebía de dos formas, el divino, marcado por los diferentes movimientos planetarios y astrales; y el humano, dependiente del sol y la luna. El cómputo solilunar se percibía de una forma cíclica, como una sucesión de ciclos repetitivos en la que las fases de decadencia engendran fases de esplendor y viceversa. Es la luna, por la mayor mensurabilidad de sus ciclos cortos, la que articula los aspectos más cotidianos de la vida humana. El sol, por sus ciclos más largos, requiere un estudio con unos plazos más dilatados. Momentos como equinoccios y solsticios son muy importantes, así como su correlación con efemérides planetarias. La unidad de medida superior a la jornada, pero inferior al mes sería de 14 noches, es decir, medio mes lunar, entre luna nueva y llena (Torres-Martínez 2011: 544-546; Torres-Martínez y Mejuto 2009: 543-548).

Dado que el calendario lunar marca la vida diaria, se entendía que cada jornada comienza al anochecer (Caes.: *BG*, VI 18, 2). Había un periodo de oscuridad y recogimiento durante la primera mitad, la noche, para que el amanecer, punto álgido de la jornada, diese paso al día, luminoso y activo. Se sabe que la luna nueva se entendía como un momento desfavorable y el plenilunio como algo positivo. Por otro lado, los periodos de luna menguante se percibían como los más propicios para la siega, la recogida de cereales y de madera (Torres-Martínez 2011: 545-546).

El ejemplo más destacado es el calendario de Coligny, una placa de bronce con anotaciones e inscripciones que marcan una serie de fechas. Está escrito con caracteres latinos, pero en lengua gala. Es un calendario ritual celta con carácter sacrorreligioso, coordinado con el cómputo temporal solilunar, con doce meses y periodos intercalados cada tres años para adecuar la decimotercera lunación con el año lunar. Comprende un ciclo de cinco años, que puede hacer referencia a un total de treinta por la conjunción del ciclo corto y largo. Indica los diferentes periodos mensuales como favorables (*MAT/*matu*) y aciagos (*ANM/*anmatu*) (Brunaux 1986: 49-50; Lambert 1994: 109 y 115; Le Contel y Verdier 1997: 13-16, 44 y 68; Torres-Martínez 2011: 546-549; Torres-Martínez y Mejuto 2009: 543-548). Sin embargo, también podía significar “completo” e “incompleto”, en referencia a una duración de veintinueve o treinta días (Green 2010a: 37 y 89).

En época posterior, en Irlanda, el año lunar estaría compuesto por trece meses y un día de reordenación y con carácter liminal, conocido como *Idad*. Además, estaría dividido en dos partes prácticamente semestrales. El año comenzaba en el actual noviembre, tras el *Samain*, fiesta de los difuntos, con seis meses y medio con carácter sombrío, hasta *Beltaine*, a primeros del actual mayo. Esta festividad, con enorme importancia en todos los ámbitos

de la sociedad, como reactivador cósmico, da paso a la segunda mitad del año, con carácter luminoso. Se trataba de una división en función de las dos grandes etapas del año, una más fría por el predominio de horas de noche y otra más cálida, con primacía del día. Además, cada uno de estos bloques semestrales se encontraba dividido por las grandes festividades de Imbolc y Lughnasadh, en febrero y agosto respectivamente. Todo esto permite atisbar cómo el calendario ritual céltico se encontraba vertebrado por los plazos del ciclo económico y ecológico, lo que se refleja en el desarrollo de la vida social (Marco 1986: 738-739; Sopena 1987: 41; Torres-Martínez 2011: 559-568).

5.3.5. *Divinidades: entre monoteísmo y politeísmo*

Con respecto a la posible existencia de un panteón galo y la identificación de sus divinidades se ha generado una extensa literatura, que aún sigue rodeada de muchos misterios y lagunas. Esto se debe en gran medida a que pese a la variedad de fuentes que podrían facilitar la resolución de dicha cuestión, prácticamente todas tienen puntos de vista sesgados o parciales. Sin embargo, es posible llegar a realizar aproximaciones a esta materia, de modo que se facilite la clasificación e investigación de la situación religiosa en la Galia céltica (Brunaux 1996: 50-51).

De las fuentes epigráficas e iconográficas en las que aparecen divinidades galas, la mayoría son tardías y se aprecia en ellas una notable influencia grecolatina (Hatt 1976: 184; Brunaux 1996: 50-52). Se aduce a todas las poblaciones célticas un notable aniconismo (Alfayé 2003: 77; 2009: 341; 2011: 67), aunque no conviene dejar de lado algunas representaciones en tallas de madera, orfebrería y cerámica, desde Hallstatt a La Tène, en las que aparecen ideas que podrían entenderse como religiosas (Hatt 1976: 184). Por otro lado, los documentos literarios e históricos suelen ser obras de autores griegos o romanos, así que generalmente presentan un cierto sesgo etnocéntrico. Tal y como se ha indicado anteriormente, uno de los problemas son los procesos de *interpretatio*, en ambos sentidos. Por un lado, encontramos el uso de diferentes denominaciones romanas aplicadas e impuestas a una misma divinidad celta, o, al contrario, asignando diferentes nombres a una misma noción de divinidad autóctona por encontrarse en diferentes regiones, debido a errores comprensión por parte de los extranjeros (Brunaux 1996: 50-52; Haussler 2008: 171). También las poblaciones locales pudieron asumir las denominaciones externas de manera superficial e incorrecta, sin conocer o analizar en profundidad las características funcionales de esta asimilación. En todo caso, se producen identificaciones a través de atributos parciales, lo que dota al panorama simbólico y religioso galorromano de una complejidad enorme (Hatt 1976: 327-328; Haussler 2008: 171).

A esto conviene añadir que es muy probable que las divinidades célticas y galas en particular, tenían varias formas de ser nombradas, no sólo a través de un único nombre, sino por epítetos teonímicos que adquieren un significado en sí mismo. Cabe la posibilidad de que fueran usados unos u otros nombre indistintamente o que su uso específico sirviera para enfatizar en un rasgo específica de una divinidad compleja, a veces incluso con un papel aclaratorio, para indicar su ámbito territorial (Lambert 2013: 114-119). Esto hace que, en ocasiones, las asimilaciones de nomenclaturas externas sustituyeran únicamente uno de estos aspectos (Hatt 1976: 327-328; Lambert 2013: 114), normalmente el nombre, por lo que a veces se conservaban epítetos indígenas asociados al nombre romano (Lambert 2013: 114).

Tradicionalmente, desde un planteamiento politeísta, se ha tendido a considerar que la organización de las divinidades célticas prerromanas fue similar a la adoptada por otras poblaciones indoeuropeas. Normalmente la personalidad divina se define por su función, su ámbito de competencias. Para los casos celtas, éstas pueden llegar a atisbarse por medio del análisis lingüístico de teónimos y topónimos, así como comparación, siempre discriminada, con otros contextos afines (Marco 2009: 11-12). Georges Dumézil (1970: 12-17) propuso una articulación de los dioses en tres grandes grupos funcionales, paralelos a la organización social indoeuropea, es decir, dioses soberanos, sabios o gobernantes del mundo; dioses de la guerra, fuerza y vigor físico; y dioses de la salud, fecundidad y prosperidad (Perrin 2006b: 89; Raydon 2013: 75). Sin embargo, estas fronteras teóricas debieron de estar bastante difuminadas en la práctica, pudieron existir deidades ambivalentes y contextos en los que esta división no era aplicable plenamente, pues el mito respondía a la estructura social de cada cultura o región.

Todo parece indicar que existieron algunas divinidades panétnicas e intertribales, como pudo haber sido el Teutates presentado por Lucano (Lucan. I, 445), un dios tutelar de un conjunto amplio de población. Por otro lado, parece que existían varias divinidades locales, algunas de ellas con teónimos que pudieron tener su origen anterior a la llegada de poblaciones belgas a toda la Galia, que fueron las asumieron e incorporando a sus estructuras religiosas (Brunaux 1996: 57), aunque quizás se tratase de epítetos locales o regionales para ideas generales de otras divinidades. Brunaux (1996: 52-53) especula sobre la posibilidad de que se pudiera llegar a considerar que algunos los conflictos entre comunidades pudieron haber llegado a interpretarse en clave religiosa, como si se tratase de enfrentamientos entre estos seres tutelares locales.

En cualquier caso, los teónimos pancélticos apenas han dejado testimonio en periodo Altoimperial, pues presumiblemente las divinidades de mayor protagonismo fueron las primeras en ser identificadas con teónimos romanos e insertadas en un nuevo conjunto de

prácticas culturales en creciente latinización. De esta manera, Marte, Mercurio, Júpiter, Apolo o Minerva entre otros, pudieron ser los principales teónimos aplicados a divinidades célticas por medio de una asimilación funcional o por medio de una identificación de atributos similares. Las poblaciones locales poco a poco se sumergían en el contexto sociopolítico y económico romano, así como asumían las ceremonias religiosas públicas oficiales y, consecuentemente, sus denominaciones. Aun así, perviven una serie de términos celtas, ya sea por el uso de epítetos explicativos y vocativos, el mantenimiento de divinidades sin equivalentes directos o la práctica religiosa, ritual y mitológica en paralelo (Haussler 2008: 171-172). Estas últimas seguramente fueron más habituales en los grupos sociales más alejados de las élites y la oficialidad institucional romana.

Aunque algunas representaciones iconográficas de divinidades personales parecen datar de los siglos VI y V a.C., en general son bastante escasas en el registro arqueológico del mundo céltico prerromano. Más tarde, cerca de la época de conquista romana, comienzan a proliferar las imágenes, que se consolidaron en el periodo galorromano, con un estilo marcado por la influencia clásica (Hatt 1976: 184; Green 1993: 465; Torres-Martínez 2011: 502). Julio César (Caes. *BG*, VI, XVII, 1) hacía referencia a representaciones de divinidades galas en forma de estatuas, mientras que Lucano (Lucan. III, 412-417) menciona toscas efigies de madera en los bosques del sur de la Galia, los cuales según las poblaciones locales estaban morados por espíritus (Green 1993: 466). Por su parte Diodoro (D. S. XXII, 9, 5) cuenta cómo en el saqueo de Delfos por los celtas dirigidos por Brenno, los invasores no identificaron las estatuas de piedra o madera como representaciones divinas. Esto lleva a que a veces se considere que no concebían la plasmación de la divinidad de manera material, incluso pudieron no percibir las potencias divinas, sean varias o sea una, de forma material antropomorfa (Brunaux 1996: 51; Torres-Martínez 2011: 501).

Cabe la posibilidad de que, al menos en primera instancia, tuvieran una concepción de la divinidad básicamente mental, conceptual y abstracta, con un desarrollo de las representaciones algo tardío y complicado, por la necesidad de aglutinar diferentes atribuciones. Para Brunaux (1996: 52) no parece que existiera una percepción clara de una sociedad divina, idealización de la sociedad humana, al estilo griego, sino que serían personajes relativamente autónomos dentro de un contexto amplio. Pudieron ser eres con una serie de características concretas que tendían capacidad de acción y toma de decisiones en sus diferentes ámbitos de actuación, tanto en el mundo de los humanos como en el de las divinidades. Sin embargo, hay que tener en cuenta la posibilidad de la existencia de relaciones entre divinidades por parejas o tríadas, así como una articulación mítica entre los diferentes personajes divinos.

5.3.5.1. Figuras destacables del panteón galo

A pesar de las posibles alternativas que se acaban de presentar, es evidente que cuanto menos durante ciertas fases de la cultura céltica, sí se realizaron asociaciones plurales de divinidades humanizadas. Por ello aquí se presentan algunos de los principales personajes que pudieron componer el panteón galo. Cabe señalar que se trata de una sociedad en la que los valores bélicos tenían una importancia capital por lo que es posible que muchos de ellos tuvieran atributos y comportamientos marciales sin ser por ello lo que podría identificarse como divinidades de la guerra.

Las diferentes interpretaciones dificultan sobre manera la identificación infalible de una u otra divinidad, así como de sus funciones. Sin embargo, con un análisis exhaustivo se pueden llegar a atisbar las funciones principales de uno u otro personaje y cuáles eran las más características de cada uno, dentro de un notable polifuncionalismo. En ocasiones se llega a plantear la posibilidad de la existencia de una sola divinidad polifacética, manifestada de diferentes maneras en función de la ocasión y las necesidades (Sopeña 1987: 34). A esto conviene añadir, que, incluso asumiendo una concepción politeísta, algunas de estas divinidades, con teónimos diferenciados en las fuentes etnohistóricas, pudieron tratarse de una misma idea, es decir, de un mismo dios, con una serie de funciones concretas y nombres o epítetos diferentes, tal y como se expone más adelante.

Por otro lado, además de los diferentes seres míticos conceptualizables como dioses o divinidades, todo parece indicar que en la mentalidad y cosmovisión céltica existieron otra serie de potencias espirituales, númenes secundarios o faéricos, con un cierto carácter liminal. En muchos casos vinculados a elementos del entorno y la naturaleza, coexistían en el mundo de los seres humanos, al mismo tiempo que dadas sus cualidades podían participar también del mundo de las divinidades o los espíritus (Torres-Martínez 2011: 513).

5.3.5.1.1. *Divinidades femeninas: desde madres a guerreras*

Uno de los rasgos que tradicionalmente han resultado más notorios y característicos de la religión y mitología de los pueblos celtas es la presencia y participación ritual de divinidades femeninas de bastante importancia. Suelen resultar especialmente llamativas y relevantes las diosas relacionadas con la soberanía. En ocasiones, sobre todo en las zonas insulares, se las presentaba con carácter regio y se trataba de un elemento de control y legitimación del poder político. Todo aquel que aspirase a ostentar la autoridad debía antes ser aprobado por estas divinidades femeninas, en muchos casos incluso cohabitar con ellas (Alberro 2006: 21-23).

Cabe la posibilidad de que existiera algún tipo de noción y culto a una Terra Mater o diosa madre con influencia precéltica, incluso neolítica (Vries 1975: 125), que después acabó por asumir denominaciones como Deae Matres, Matres Matrae o diversos equivalentes locales, al identificarse con divinidades indoeuropeas (Vries 1975: 125; Haussler 2008: 174; Green 1993: 468; Torres-Martínez 2011: 510). Se trataba de regidoras o hipóstasis de la fertilidad de los seres humanos, animales y cosechas, así como de la abundancia y prosperidad de una manera más general (Roymans 1990: 60; Green 1993: 468; 1995: 105-107; Marco 2009: 12; Sopena 1987:43; Torres-Martínez 2011: 510). En ocasiones manifestaban una relación directa con medios acuáticos (Marco 2009: 12). Su representación podía ser en diferente número, ya sea de manera individual, en figuras dobles o triples, pues no parece que sea un simple recurso intensificador de su poder ritual, sino que se debe a la pluralidad y multifacetismo de las divinidades. Las representaciones múltiples pudieron aportar diferentes matices e incluso carácter polifuncional (Green 1995: 116). Por ello, pudieron tener también atribuciones bélicas o videntes, lo que parece identificarlas también con diversas triadas. En cualquier caso, las divinidades femeninas se representaban a menudo en tres formas, dada la importancia del triplismo en el pensamiento celta (Roymans 1990: 60; Green 1993: 468; 1995: 105-107; Torres-Martínez 2011: 510), en el caso de estas matres, pudieron haberse considerado seres tutelares de los tres estadios vitales: niñez, juventud y senectud (Marco 2009: 12).

El registro epigráfico galorromano y britanorromano revela varios nombres de divinidades indígenas singulares, principalmente diosas, y epítetos referenciales a grupos de población o posiciones geográficas asociados a *matres* o *matronae*. Tal es el caso de la inscripción del siglo III d.C., hallada en Colonia que hace referencia a las *Matres Remae* o “diosas madres de los Remi” [*Matribus Remis*]. Aunque se encuentra algo distante del territorio de este grupo de población, el epíteto podría referirse a “los primeros” o “los más antiguos”. De manera similar se encuentra una referencia epigráfica en un altar de Drachenfels a las *Matres Treverae* [*Matribus Treveris*], en cuyo caso el epíteto que las acompaña es idéntico a *treveri*, “quienes ayudan a cruzar el río”, nombre dado a los Moselle, de Luxemburgo y sus alrededores. Esto hace pensar que pudiera tratarse de una dedicatoria romana a una divinidad tópica o étnica de los grupos indígenas de esta región. Las *Matres/Matronae Veditantiae* también parecen establecer una vinculación entre una divinidad tutelares y el etnónimo de los Veditantii, “los guías/líderes/sabios”, población localizada entra la bahía de Mónaco y el río Var, con asentamiento principal en Cimiez, Niza, donde se han encontrado tres inscripciones obre estas divinidades. De manera similar, las dos inscripciones encontradas que hacen referencia a *Matres/Matronae Senonum*, indican una relación directa de estas figuras divinas con un grupo de población, los Senones, “los antiguos”, con referencias a su

carácter triple. Quizás *Matres Nementiales* merezca una mención especial, pues bien podría hacer referencia al etnónimo de origen céltico de los Nemetes, germánicos, o directamente al *nemeton*, santuario típico céltico. También podría identificarse con *Nemetona*, relacionada epigráficamente en cuatro ocasiones con Marte y una identificada como Victoria. Pudo tratarse, tanto en su forma de epíteto como en su plasmación como teónimo en sí mismo, de una divinidad que este grupo tomara de poblaciones celtas anteriores (Beck 2013: 51-55). Todo esto nos indica el carácter tutelar, además de fertilizante y prolífico de estas divinidades identificadas como *matres*, que pudieron recibir otros nombres específicos en función del contexto.

En algunas representaciones artísticas aparecen acompañadas por una suerte de dios celeste, a modo de paredro, actuando como consorte masculino en una pareja dadora de abundancia. En periodo galorromano, el personaje masculino tenía, ocasionalmente, carácter romano, aunque otras veces eran dos figuras claramente indígenas (Fauduet 2008: 103; Hatt 1976: 184; Green 1993: 468). También pueden aparecer figuras femeninas en solitario ocupando lugares centrales de ciertas composiciones, como en el carro votivo de Strettweg, donde parece estar representada una figura divina femenina desnuda con una especie de copa de libación, dominando con su estatura a un grupo de guerreros, ciervos y carneros (Hatt 1976: 184). En un vaso grabado de Oedenburg aparece lo que debieron de ser dos diosas madre enmarcando un combate singular entre dos guerreros. Otro vaso muestra tres ídolos femeninos elevando los brazos hacia el cielo, mientras un personaje escancia el líquido de una botella en un recipiente, asistido por dos jinetes, uno con un pájaro en la mano derecha (Hatt 1976: 207).

Una suerte de Diosa Madre, energía de la tierra y la fertilidad creadora, aparece en los ciclos míticos irlandeses bajo el nombre de Tailtiu (Vries 1975: 125 y 128; Torres-Martínez 2011: 509). Hija de Magmor y esposa de Eochaid Mac Eirc, cobra especial sentido como madre adoptiva de Lug (*Leabhar Ghabhála*, VII, 96-98), en la fiesta del Lughnasad, celebrada a comienzos de agosto, cuarenta días después del solsticio de verano. Esta celebración instaurada por su hijo, Lug, se presenta como un acto de veneración a su madre nutricia, que lo protegió hasta alcanzar la edad de tomar las armas. Esta festividad tenía un fuerte carácter agrario, ya que se trata del momento de recogida de gran parte de la cosecha y los frutos de todo el año, pero también parece que tuvo una especial vinculación con la soberanía, la realeza y la concordia política, con su correlato galorromano en el *Concilium Galliorum* (Marco 1986: 738-739; Sopena 1987: 40-41; 1995: 57; Torres-Martínez 2011: 509-510 y 557). Por otro lado, conviene tener en cuenta que cabe la posibilidad de que Tailtiu estuviese asociada al mismo tiempo a otra serie de divinidades femeninas, por aparecer con otros nombres referenciada con diversos epítetos (Torres-Martínez 2011: 509).

Otra de las divinidades femeninas que suele destacar es Epona, bastante bien documentada en casi toda la Europa céltica, generalmente asociada a los caballos, tal y como evoca su propio nombre, vinculado al término *ekwo/epos*, caballo en lengua céltica (Green 1995: 184-185; Torres-Martínez 2011: 509). Es posible que estos animales tuvieran un carácter ambivalente, pues se podían relacionar con la fertilidad, al mismo tiempo que con las prácticas ecuestres y funerarias (Crumley 2003: 139-140; Green 1995: 184-185). Esto establece una vinculación directa con el mundo de la caballería y el oficio bélico, en el que ella actúa como su protectora, incluso llega a ser asumida por parte de las legiones romanas. Además, dada la presencia atributos como cornucopias o páteras, pudo ser también un personaje divino asociado a la abundancia, la riqueza e incluso a la fertilidad (Vries 1975: 132-135; Roymans 1990: 60; Torres-Martínez 2011: 509). La representación ecuestre pudo haber tenido connotaciones psicopómpicas, por una suerte de asociación a los caídos en el combate en su tránsito hacia el Más Allá y las diferentes representaciones del mismo (Vries 1975: 132-135; Sopena 1987: 44; Torres-Martínez 2011: 509). Pudo incluso tratarse de una divinidad de carácter soberano, ya que demuestra una notable influencia sobre la vida y la muerte (Green 1995: 185).

En las Islas Británicas pudo haber estado identificada en el culto a Macha, Rhiannon, “la Gran Reina” (Alberro 2006: 36; Gricourt y Hollard 2002: 143; Vries 1975: 132), así como a Morrigan, “la Reina Fantasma” de Irlanda, que acompaña a los difuntos mientras cabalga, vinculada por ello a lo oculto y el Más Allá. Al mismo tiempo profetiza la caída de los guerreros con sus apariciones en forma de corneja, con una cierta ambivalencia druídica y bélica, aunque también pudo tener aspectos prolíficos de fertilidad y sexualidad (Green 1995: 41-45; Guyonvarc’h y Le Roux 1991: 115; Torres-Martínez 2011: 510). En la Península Ibérica a veces se pone en relación a Epona con Silbis, pues esta última aparece representada en series monetales del siglo II a.C. con un jinete sin lanza en el reverso, posiblemente una mujer desnuda acompañada de un astro. Pudo ser una divinidad indígena de Turiaso, posiblemente con carácter tutelar y un cierto origen acuático, su teónimo se identifica con el río Sil, y prolífico, lo que pudo influir en que se asimilara como la divinidad romana Salus. La creciente presencia de Roma pudo derivar en que sus aspectos tutelares tomaran manifestaciones bélicas poco a poco, y acabó por identificarse con Minerva a partir del siglo II d.C. (Alfayé 2003: 88; Brunaux 2004: 90; Marco 2009: 13).

Entre las entidades femeninas de la religión gala, César (Caes. *BG*, VI, 17, 2) nombra a una Minerva Gala vinculada a la artesanía. Existen inscripciones asociadas a ella en la Galia, Península Ibérica e Islas Británicas, a veces en relación con cursos de agua o fuentes termales, lo que podría establecer una vinculación entre artesanía y medicina (Vries 1975: 86-87). Al mismo tiempo, parece que se puede identificar con Brigit, presente sobre todo

en el ámbito irlandés. Su nombre puede interpretarse como “La Noble”, dada la posibilidad de que derive de *brîg*, autoridad, o *bri*, dignidad (Vries 1975: 88). Hija de Dagda en el imaginario irlandés (*Leabhar Ghabhála*, X, 117), así como Minerva lo era de Júpiter en el romano, era la protectora poetas, adivinos, profetas y médicos, aunque también de los herreros y los artesanos, lo que parece establecer una vinculación entre estas artes materiales con las prácticas religiosas y drúidicas. Es probable que tuviera un especial protagonismo en la celebración del Imbolc, festividad de finales del invierno dedicada a renacer las fuerzas naturales aletargadas por el invierno y purificarlas, lo que propicia la fecundidad (Vries 1975: 88; Guyonvarc’h y Le Roux 1991: 114-116 y 162; Torres-Martínez 2011: 509 y 552). En ocasiones se asocia estos últimos aspectos con otras divinidades, como Dana, Anna y Sul, identificadas a su vez como madres de los dioses, tal y como era Tailtiu (Guyonvarc’h y Le Roux 1991: 115; Torres-Martínez 2011: 509).

En el norte de Britania se puede encontrar el testimonio de la diosa Brigantia cuyo teónimo se conecta directamente con Brigit de Irlanda, y aparece representada con atributos similares a Minerva, como un casco de tipo céltico, la lanza en la mano y un medallón al cuello. Se trata de unos de los ejemplos más llamativos de divinidad tutelar, en este caso vinculada a los poderosos Brigantes, del norte de la isla. Sin embargo, no parece que fuera la divinización de un etnónimo, sino al contrario, la asunción como etnónimo de un teónimo a través de su tutela y la de su compañero masculino Bregans [*Deo Breganti/Devs Bregans*], que mantendrían en sus nombres ese carácter de dignidad y nobleza al que se ha hecho referencia (Beck 2013: 57-60).

Sin dejar el ámbito insular, Dion Casio (Historia de Roma, LXII, 6, 1-3) menciona una diosa de la guerra y protectora, Andraste, venerada por Boudica en su liderazgo de los Icenii. Filológicamente se identifica con la diosa gala Andarta, que pudo haber significado “inconquistable”. Después del saqueo de Londinium (Londres), la dirigente de los Icenii ordena el sacrificio de las mujeres capturadas, cortando sus pechos y empalándolas verticalmente. a esta divinidad. Es posible que los métodos del sacrificio no estuviesen directamente relacionados con los rasgos de la divinidad, sino que fuera una respuesta simbólica por la traición de Londinium tras la muerte de Prasutagus, marido de Boudica y cliente de Roma, pues se ordenó azotar a la nueva líder tribal, sus hijas fueron violadas y se confiscó parte de los territorios de los Icenii. Tras esto se alzaron en armas y saquearon la capital romana en la isla (Green 1995: 32-33).

En el norte de la Península Ibérica tuvieron especial protagonismo tres divinidades: Deva, Navia y Reva. Las dos primeras pudieron haber tenido una vinculación a cursos fluviales y al mundo acuático, lo que a veces hace que estén asociadas al Más Allá (Torres-Martínez 2011:

510-511). Existen un total de nueve testimonios epigráficos al respecto de Navia [*Naviae/Nabiae*] en el norte o noroeste peninsular. Sobre su naturaleza y funciones se desconoce más de lo que se sabe, aunque como se ha indicado pudo tener un carácter fluvial o incluso ctónico. Pudo también tener funciones tutelares étnicas o tópicas, pues pudo estar dedicada a la protección de una circunscripción territorial, ya que sus epítetos aparecen vinculados a asentamientos y grupos de población (González Rodríguez 2013: 11-14). Por su parte Reva se suele identificar con la “llanura de combate”, un espacio ritualmente consagrado a la lucha, aunque también se la asocia al ámbito funerario y algunas ofrendas de armas en depósitos acuáticos (Torres-Martínez 2011: 510-511). Existieron bastantes divinidades, algunas con carácter local, asociadas a los bosques, fuentes y cursos fluviales. El culto a las aguas debió de ser bastante común, tal y como indican los numerosos teónimos para referirse a masas acuáticas (Vries 1975: 122-124).

En este sentido, con algunas asociaciones a las fuentes termales cabe destacar también a Arduinna o Abnolea, aunque sobre todo se trataba de la protectora de los bosques, similar a la Diana romana. En varias ocasiones aparece acompañada o incluso representada por un verraco, lo que rompe los lazos del antropomorfismo, tal y como sucede con los caballos asociados a Epona o el carácter teriantrópico¹¹ del astado Cernunos, estrechamente vinculado al medio natural y sus recursos, como se verá más adelante (Green 1993: 468-469).

5.3.5.1.2. Los señores del panteón galo

Por otro lado, es fundamental tener en cuenta a las numerosas divinidades masculinas que parece que existieron en el mundo galo, con especial protagonismo en las interpretaciones romanas y de quienes tenemos y mayor registro histórico y arqueológico. La población gala, sobre todo los grupos de origen belga, tenía un fuerte carácter guerrero, lo que se veía reflejado en algunas de sus manifestaciones de la divinidad, las cuales César (*BG*, VI, XVII, 1-3) identificó con Marte. Esta asimilación galorromana debió de tener también una notable importancia en otros aspectos de la sociedad, como puede ser el ámbito agrario o artesanal, con un carácter fecundo que recuerda a un Marte arcaico (Brunaux 1996: 57). En algunas regiones parece que la divinidad más importante era lo que los romanos interpretaron como Mercurio. Éste era, entre otras cosas, dios patrón de los viajeros y comerciantes, por lo que su mayor protagonismo pudo deberse a una mayor presencia social de estos colectivos (Brunaux 1996: 57; Caes.: *BG*, VI, XVII, 1; Marco 1986: 737). Eso hizo que tuviera especial protagonismo en numerosos espacios de culto asociados a rutas de viaje y comercio, de

¹¹ Usodel término “teriántropo” para referirse a seres que combinan atributos de bestias (*therion*) y humanos (*anthropos*), tal y como se puede encontrar en la obra de Lewis-Williams (2005: 207), *La mente en la caverna*.

modo que pudo ocupar el lugar de divinidades indígenas con carácter tópico, asociadas a hitos que marcaran el itinerario (Acolat 2008: 122-123). Estos dos dioses, Marte y Mercurio, parecen manifestar un especial protagonismo como patrones comunitarios en periodo de romanización (Haussler 2008: 178). Sin embargo, sería más apropiado fijarse en la medida de lo posible en las denominaciones indígenas galas para tratar de esbozar una reconstrucción de sus construcciones mitológicas y culturales.

Uno de los teónimos más destacados y de mayor renombre es Taranis (Lucan.: I, 446), vinculado al trueno, lo que le relaciona directamente con Júpiter a ojos de los romanos (Green 1993: 468). En ocasiones se le identifica como *Dis Pater* o Dios Padre, aunque en otras aparece como maestro de la guerra o *praeses bellorum*, lo que le coloca en una posición similar a Marte, con un protagonismo central en las construcciones simbólicas de una sociedad beligerante (Vries 1975: 70). Por otro lado, en la parcela lingüística se puede ver como Taranis se identifica directamente con Donar o Thor, del ámbito germánico y escandinavo. La raíz de su nombre parece clara, **taran*, es decir, trueno, y que puede presentar la forma **tanar*. Se identifican como “tronadores” (Duval 1989: 284; Perrin 2006b: 91; Vries 1975: 71), lo que en aspectos funcionales recuerda inevitablemente al Indra védico (Dumézil 1959: 106-107; 1970: 16; RV: 1.32.2; Vries 1975: 71). Originalmente el trueno parece ser un elemento accesorio del dios de la guerra y de la fuerza. No obstante, en Júpiter vemos un soberano, mientras que Donar o Indra muestran sobre todo a un guerrero. No hay que pensar que se trate de divinidades elementales, sino funcionales, que portan el trueno como uno de sus atributos para desempeñar sus actividades (Vries 1975: 71-72). Por otro lado, estos elementos recuerdan también al Dagda irlandés, portador de una maza y señor de la tormenta, pero que a la vez guarda un cierto carácter soberano y diversos componentes mágicos o rituales como se verán más adelante (Raydon 2013: 86-88). En cualquier caso, en una sociedad con un marcado carácter marcial, este tipo de personajes habrían tenido una enorme importancia, incluso pudiendo identificarse como soberanos o seres tutelares en ambientes beligerantes.

El relámpago y la tormenta son elementos ambivalentes. Por su carácter violento y símbolo de la potencia física pueden hacer que Taranis destaque como guerrero, lo que lleva a su interpretación desde la óptica romana como Marte. Además, la tormenta también hace de él portador de lluvia, dotándole de cualidades benefactoras, vivificadoras y fertilizantes (Hatt 1989: 188; Haussler 2008: 178; Raydon 2013: 91-92; Vries 1975: 45). Esta serie de aspectos fecundos pueden colocar a algunos personajes característicos por su potencia y atributos de tormenta en una posición próxima a otros como Sucellos, de carácter tradicionalmente prolífico (Raydon 2013: 92). Por otro lado, cabe resaltar el uso de la rueda como identificador iconográfico, lo que pudo darle un carácter puramente celeste e incluso solar (Vries 1975:

42-44). Esto podría establecer una relación directa con los posibles cultos al sol existentes en la Europa prehistórica, ya que solía representarse con atributos similares (Green 1993: 468). Por ello se puede llegar a asociar también a Poeninus, señor del cielo, sol y el rayo, con un notable carácter tópico como protector contra las inclemencias celestes en las montañas (Acolat 2008: 120-121).

También hay que tener en cuenta que para los druidas el roble tenía ciertas atribuciones sagradas, directamente vinculado a una divinidad de carácter celeste de enorme importancia (Plin.: *HN*, XVI, 249-251). Todo esto puede llevar a relacionarlo con Júpiter o Zeus, dado que también se le relaciona con este árbol, pudiendo ser Taranis, pues a ambos se les asociaría además al águila (Perrin 2006b: 90; Vries 1975: 42). Parece que los diferentes portadores del trueno de las cosmologías indoeuropeas comparten una serie de atributos y rasgos característicos, aunque no todos tengan exactamente el mismo significado funcional. Son las variaciones galorromanas las que quizás disten más del poderoso tronador del mundo céltico, germánico y védico, que pudo asemejarse más a su sustrato protoindoeuropeo común que la visión romanizada.

Sin lugar a duda, otra de las divinidades que tradicionalmente ha tenido más notoriedad en los panteones galos es Teutates o Teutatis (Lucan. I, 445). Algunos estudios etimológicos indican que su nombre pudo significar “padre de la gente” o “padre de la tribu” (Almagro-Gorbea y Lorrio 2011:269-270; Brunaux 1986: 71-72; Duval 1989: 280; Vries 1975: 56). Pudo ser una suerte de héroe fundador protector de la comunidad o incluso un equivalente a *Dis Pater* (Almagro-Gorbea y Lorrio 2011: 235-236 y 270). Esto lo coloca en una posición de soberano similar al Dagda irlandés o al Odín nórdico o Wotan Germánico, “padre de todos”, identificado con el Mercurio romano, todos ellos con una especial vinculación al uso de la magia, similares en algunos aspectos al Varuna védico, quien determina el orden cósmico y conoce sus secretos (RV 10.124.5). En cualquier caso, se trataba de un personaje de gran importancia en la vida religiosa de las comunidades celtas y tenía cierto carácter protector y tutelar (Dumézil 1959: 49; Guyonvarc’h 1997: 43-47; Vries 1975: 56). A la vez era el señor de la medicina y la profecía, lo que vuelve a vincularlo con Mercurio (Hatt 1989: 204), el cual aparece, en periodo galorromano, como protector de los viajeros, las artes y la civilización, teniendo muchas veces denominaciones y epítetos que se refieren directamente a la comunidad (Marco 1986: 737; Vries 1975: 48-49).

Su presencia en contextos bélicos no implica necesariamente que sea exclusivamente un dios de la guerra, ni que sea el único, por lo que el paralelismo e interpretación que se realiza en ocasiones como Marte podría ser solo parcial (Duval 1989: 281-282; Hatt 1989: 204; Haussler 2008: 178; Vries 1975: 56). En ocasiones apenas se diferencian las

funciones tutelares de las guerreras, pues como protector de la comunidad está presente tanto en tiempo de paz, como en periodos bélicos, aunque no fuera en sí mismo una hipóstasis de la fuerza y la guerra (Vries 1975: 52). El aumento de la conflictividad en el mundo celta pudo haber llevado a un cambio de los roles principales de esta divinidad, lo que hace más difícil su identificación por parte de los autores clásicos que trataron de asimilarlo a sus lógicas grecolatinas (Brunaux 2004: 90; Vries 1975: 53). Martín Almagro-Gorbea y Alberto J. Lorrio Alvarado (2011: 274-280) plantea la posibilidad que se tratase de una forma de referirse a una divinidad cuyo nombre es tabú, posiblemente divinización de un héroe fundacional. Así mismo, propone que pudiera ser un apelativo o epíteto que identificase a diferentes divinidades de cada comunidad o territorio como “padres del pueblo” y/o personajes tutelares en función de la situación concreta y protagonismo de dicho dios en ella, en lugar de una divinidad polifuncional.

Por otro lado, la comparación de funciones e identificaciones con otras divinidades indoeuropeas lleva hasta Lug. Se trataba de una deidad presente en todos los países celtas y que en periodo galorromano se identificó con Mercurio. Parece tener un notable carácter fundacional. Se encuentra vinculado a la artesanía, pero también a otras disciplinas como la música e incluso la guerra, pues es hábil en todas las artes (Marco 1986: 732-733; Sopeña 1987: 38-39; Torres-Martínez 2011: 507-508; Vries 1975: 58). Esto podría presentarlo como una de las variantes de Dagda, portador de un arpa, capaz de hacer soñar, reír o sufrir; además de un caldero (*Leabhar Ghabhála*, VII, 91), con cierto carácter ritual y psicopómpico (Vries 1975: 46-47). En los aspectos bélicos de Lug, se ve como maneja una lanza de manera impecable (*Leabhar Ghabhála*, VII, 91), pero su participación en batalla destaca por el uso de la magia y el saber oculto con un solo pie y un solo ojo abierto, lo que también recuerda a Odín, a su vez portador de la lanza *Gungnir*; y a Varuna, similares por estos atributos a Teutates y Dagda (Dumézil 1959: 64-65; 1970: 16; Guyonvarc’h 1997: 43-47; Marco 1986: 738-738; Sopeña 1987: 39; Torres-Martínez 2011: 507-508; Vries 1975: 58). Además, a veces aparece identificado como *Lug Lamfhada*, “el del largo brazo”, lo que se interpretaría como una posible referencia a los rayos solares, así como a su gran capacidad y conocimiento, pues todo lo alcanza (Alfayé 2003: 86-88; Marco 1986: 735-737; Vries 1975: 58).

Su teónimo suele ser explicado a partir del radical *leuk-*, atestiguado en numerosas ocasiones en lenguas indoeuropeas con significados próximos a “brillar” o “lucir”. De esta manera el significado es “luminoso”, como en el caso de sus apariciones en la mítica irlandesa, con una faz tan brillante que nadie podía mirarlo de frente (Albertos 1952: 58; Marco 1986: 733-734; Sopeña 1987: 38-39). Sin embargo, esta no es la única interpretación, pues María Lourdes Albertos relaciona el *Luguei* de Villastar con *leu-g-*, que significaría “negruzco”, misma raíz de la que pudo derivar el término galo *lougos*, presuntamente

utilizado para “cuervo”. Esto podría manifestar una ambivalencia del término, que evoque ambas cuestiones a la vez por proximidad fónica, aunque no etimológica (Albertos 1952: 58; Marco 1986: 733-734). Así algunos dioses de la luz, como Apolo, el propio Lug o Wotan/Odín, aparecen en contextos indoeuropeos vinculados a estas aves, a veces portadoras de fuego o conocimientos (Albertos 1952: 58; Gricourt y Hollard 2002: 126; Marco 1986: 733-734). Sin embargo, no está claro que exista esta acepción de cuervo, pues en el mundo galo parece más común el uso del vocablo *brennos*, mientras que *lugus* está atestiguado para referirse al lince, por sus ojos centelleantes (Marco 1986: 734). De este modo, parece que la acepción más probable es la primera, en el sentido luminoso. Por otro lado, Daniel Gricourt y Dominique Hollard (2002: 126-131) proponen para esta divinidad una mayor proximidad a Apolo y vinculación con rasgos ecuestres, por posibles representaciones como auriga o jinete, con aspecto total o parcialmente ornitomorfo, junto a caballos y símbolos solares.

Lug, por atributos concretos y puntuales, puede llegar a ser identificado con Júpiter, Apolo e incluso Hércules, sin embargo, parece más cercano a Mercurio y a su equivalente nórdico y germánico (Marco 1986: 738; Sopena 1987: 145; Vries 1975: 61-62). Se podría llegar a pensar que se trata básicamente del mismo personaje que Teutates, con variantes en la denominación por cuestiones coyunturales y contextuales, incluso como un posible *Dis Pater* pancéltico, del que se hablará más adelante. En cualquier caso, pudo tratarse de la cabeza del panteón galo, con una serie de rasgos comunes a otros soberanos indoeuropeos, ya que dadas sus cualidades se le consideraría el más capaz de ejercer todo tipo de función (Dumézil 1970: 12-17; Torres-Martínez 2011: 508).

Otra divinidad que aparece en diferentes ámbitos del mundo celta es Ogmios al que se ha identificado con diferentes personajes por parte de los autores griegos y latinos. De manera algo arbitraria se le identifica con Mercurio (Vries 1975: 52). Otras veces juega el papel de Marte, como dios de la guerra, como sucede en el ámbito galorromano (Vries 1975: 63-70). Sin embargo, destaca por su identificación con Hércules, tanto en la Galia mediterránea, como en algunas regiones ibéricas (Vries 1975: 70). Luciano (*Her. Proem.* 1) realiza esta identificación, pues este dios celta porta una maza, un arco con un carcaj lleno de flechas y una piel de león. Pudo deberse a una helenización parcial del sur de la Galia o al contacto con artistas grecolatinos que introdujeran este tipo de motivos alegóricos (Vries 1975: 73). Puede aparecer con aspecto de anciano y arrastrar, atados por las orejas a su lengua un gran número de hombres (Luc.: *Her. Proem.* 1-4; Vries 1975: 73-77).

Estos rasgos parecen indicar que la principal cualidad de Ogmios es la elocuencia, pues en ella reside la verdadera fuerza. Se mantiene su identificación con Hércules, el cual, esta interpretación, lograba sus hazañas a partir de la sabiduría y el dominio de la palabra en lugar

de la fuerza física (Luc.: *Her.* Proem. 5-8). Su nombre presenta una notable similitud con ogam, término utilizado para referirse al alfabeto celta irlandés (Guyonvarc'h 1997: 48-52; Vries 1975: 74-79) y la divinidad Ogme, de la tríada irlandesa junto a Lug y Dagda, posibles aspectos o manifestaciones de una misma idea o noción de divinidad soberana (Marco 1986: 735-737 ; Raydon 2013: 78). En el mundo indoeuropeo la palabra elaborada puede llegar a adquirir una notable fuerza mágica, que dota a quien la formula de un poder mayor que aquel que puede conferir la capacidad física (Mendoza 1998: 214-218).

También pudo existir una vinculación entre la palabra y la guerra, por la capacidad de comunicación y convicción del jefe militar con respecto las tropas que lo siguen. Dado que los guerreros celtas seguirían a su líder bélico hasta la muerte, este tipo de representaciones podía llegar a conjugar el carácter militar y la fidelidad en armas con un cierto carácter psicopompico. Por ello, en ocasiones se hace referencia a Ogmios como conductor y señor de los muertos (Vries 1975: 74-79).

Si se continúa con otras deidades de notable importancia cabe mencionar a Belenos, al que a veces se identifica con el Apolo galorromano y con especial protagonismo en la celebración de Beltaine. Debió de tener una serie de atributos solares, como el uso de “muy brillante” para referirse a él (Perrin 2006b: 84), lo que recuerda a los rasgos de Lug (Gricourt y Hollard 2002: 133 y 157). César (*BG*, VI, XVII, 1-2) lo coloca en el segundo lugar del panteón, como un dios de la curación. En lo que a inscripciones se refiere, a Apolo se le relaciona con Borvo en referencia a fuentes termales curativas, del mismo modo que cuando destaca la función fecunda y vivificadora se le vincula con Grannus. En cualquier caso, los aspectos solares hacen que sea Belenos con quien se le compara con más asiduidad (Hatt 1989: 257-258; Vries 1975: 79).

No conviene olvidar a Esus, tercero de la triada que presenta Lucano (I, 445). Su nombre parece significar “bueno”, aunque a su vez fuese un ser temido e incluso cruel, por lo que pudo ser un eufemismo apotropaico. Parece tener una especial vinculación con la naturaleza. En su honor se podrían haber sacrificado seres humanos colgándolos de los árboles. En ocasiones se le identifica con Mercurio también, aunque más exactamente por comparación con el Wotan germánico, poderosa divinidad controladora de las artes y las técnicas, pero también temible. En la iconografía suele aparecer portando una herramienta para podar, presumiblemente un hacha, las ramas de un árbol (Vries 1975: 105-108). También presenta rasgos de ser una divinidad de la naturaleza, a la vez que de las profundidades terrestres e incluso el reino de los muertos. Este carácter natural hace que en ocasiones se le identifique

también con el Cernunos galo, que puede tener origen precelta (Hatt 1989: 30 y 79) o con Sucellos, muchas veces interpretado como un conservador de los entornos naturales y boscosos, equiparable a Silvanus (Acolat 2008: 122-123; Haussler 2008: 178).

En el caso de Cernunos, cuyo nombre parece significar “el cornudo”, aunque esté discutido, aparece en diferentes soportes iconográficos. Casi siempre es un anciano con astas de ciervo y torques, ya sean puestos o sostenidos en las manos. Se le relaciona estrechamente con el mundo natural y animal, así como la fertilidad y la riqueza. Es ese aspecto prolífico el que ha llevado a que a veces se le vea como Mercurio, lo que puede ponerle en estrecha relación con Esus e incluso con Teutates, pues se considera que puede tratarse de otra forma de representarlo, como una suerte de Dis Pater tutelar (Hatt 1989: 231-232; Vries 1975: 112-114). Sin embargo, sus atributos de cérvido se han llegado a leer en algunos casos como un rasgo de fuerza y virilidad. El carácter naturalista de esta divinidad hace pensar a algunos investigadores que se trata de una creencia preindoeuropea, incluso paleolítica, asimilada por los celtas con significaciones telúricas (Vries 1975: 112-115). En cualquier caso, conviene ser cauteloso y no tratar de interpretar toda representación astada como Cernunos y analizar cuidadosamente si se trata efectivamente de astas o cuernos o puede tratarse de otros elementos, como tocados (Alfayé 2011: 77).

De manera acorde a las tesis dumezilianas podría llegar a estipularse que se trata de tres grandes bloques funcionales con diferentes dioses o simplemente tres figuras divinas con diversas acepciones y denominaciones: la fuerza, el conocimiento-soberanía y la naturaleza-producción. En cualquier caso, todas ellas tendrían a su vez atributos y carácter bélico, pues, así como sucede en el mundo germánico, védico y escandinavo, toda divinidad participa de la guerra, acorde al ethos marcial de estas sociedades.

Por otro lado, si se tiene en consideración la estructura social de la Galia, que se ha presentado como una heterarquía compleja, en ocasiones con carácter tripartito, esta disposición del panteón podría ser un correlato directo de su sociedad. Todos los dioses debieron de participar de la guerra, así como los druidas pudieron hacerlo, tal y como se ha indicado anteriormente. Sin embargo, hay algunas divinidades con una mayor responsabilidad en cuestiones marciales, como Taranis, como encarnación de la fuerza; otras cuyos conocimientos cósmicos las posicionan en un papel soberano, como Teutates; e incluso algunas cuyas capacidades productivas las aproximan a tener un papel protector y dirigente, como Esus; haciendo mención tan solo de la tríada de Lucano.

En definitiva, son personajes cuya polifuncionalidad les permite satisfacer diferentes necesidades y tomar un papel protagonista caso de que la situación concreta así lo requiera. Se trata de una heterarquía divina en la que las características concretas que identifican a cada uno de ellos los pueden llevar a erigirse como soberanos y protectores de la comunidad en un momento dado. Esto puede ser estar basado en una percepción única de la divinidad, con manifestaciones funcionales dependiendo de las actividades y necesidades puntuales de la sociedad.

5.3.5.2. Dis Pater y el posible monoteísmo

En algunas regiones del mundo céltico aparecen algunas ideas de un *Dis Pater*, que no tienen por qué ser fruto de una interpretatio romana, ya que se trata de una idea tardía en el panteón latino. Podría tratarse de una deidad ctónica propiciadora del nacimiento de las gentes galas (Brunaux 1996: 55; Perrin 2006b: 90). En ocasiones se le identifica con el Plutón romano, por ser el dios del inframundo, sin embargo, esto le coloca como regente del mundo de los muertos más que como dador de vida. El carácter terrestre de esta concepción de divinidad pudo vincularlo, en cualquier caso, tanto a la vida como a la muerte, siendo señor de las profundidades y el Más Allá (Brunaux 1996: 55; Vries 1975: 89). Por ello, el enterramiento humano como práctica funeraria podría interpretarse como una reintegración de las almas inmortales a un ciclo de regeneración terrestre o parte de un cambio de estado de tránsito subterráneo (Brunaux 1996:55). Se puede llegar a identificar este personaje con algunos de los dioses presentados anteriormente, tanto por su carácter tutelar, como sus atribuciones terrestres, pues podrían haber tenido diferentes denominaciones regionales y funciones variadas según cada caso.

En ocasiones se le identifica como una divinización de la figura de un posible ancestro tribal mítico, por lo que pudo haber sido una tradición remontable a los orígenes indoeuropeos (Vries 1975: 89). Esto podría identificarse como la noción de una divinidad fundacional presente en todo el mundo céltico, tal y como describen Almagro-Gorbea y Lorrio (2011: 300), quien lo identifica con Teutates, “Padre del Pueblo”. Por otro lado, a veces se considera que su denominación latina Dis pudo ser una interpretación de díth, que significaba “muerte” o “destrucción”, lo que resulta poco verosímil. Sin embargo, ninguna de estas dos hipótesis es verificable plenamente, pues pudo tener otros nombres (Vries 1975: 89), así como tratarse de una concepción precéltica de la divinidad con reminiscencias en el sustrato cultural posterior (Hatt 1989: 150).

Si se tiene en cuenta las variadas atribuciones de los dioses galos y su polifuncionalidad solapada, así como su carácter no social, podría pensarse que se trataba de entidades prácticamente omnipotentes, capaces de actuar en muchos ámbitos, incluso si se los entendía como personajes diferentes. Por ello, a veces se plantea la posibilidad de la existencia de una sola deidad, posiblemente este Dis Pater, que tendría un carácter polifuncional y diferentes facetas de sí mismo. Podía tratarse de un monoteísmo en el que diversas representaciones expresasen diferentes perspectivas concretas de la divinidad, en lugar de entidades diferentes (Brunaux 1996: 52; Hatt 1989: 29). Esto pudo acabar por dar paso a una serie de divinidades personales, especializadas, a raíz de los diferentes contactos con el mundo griego y romano (Hatt 1989: 29).

Por un lado, se presenta la posibilidad de un monoteísmo polifuncionalista como fruto del sincretismo con poblaciones preceltas de las que debió de ser originaria esta concepción de lo numinoso. Esta característica pudo haber permanecido en época celta, incluso galorromana, aunque el modelo indoeuropeo tendiese a la representación personalizada de las funciones divinas en diferentes personajes o manifestaciones de los mismos (Hatt 1989: 150).

En cambio, Jean-Louis Brunaux (1996: 56) expresa que el comportamiento eminentemente nómada de las primeras poblaciones de la Galia, aunque con cierta fijación al suelo y asentamientos estacionales, pudo derivar en una concepción monoteísta de la divinidad. Debió de tratarse de una potencia omnipresente que no se oponía a la existencia de diferentes fuerzas de la naturaleza a las cuales animaría y a través de las que se mostraría. Este tipo de percepción se presta más a la simbolización que a la representación. Por ello, según este autor, los objetos sacros portados por los galos no eran representaciones de uno u otro dios, sino símbolos de facetas concretas de una presencia constante, un ser tutelar que se manifestase como correspondiese a cada ocasión.

5.4. ¿Qué es un druida?

Estos personajes polifacéticos de enorme importancia aparente en el mundo galo han generado una extensa literatura en torno a ellos, aunque siempre ha de abordarse con sumo cuidado, pues la transmisión oral y relativamente privada de sus conocimientos hace que no se disponga de fuentes directas. En cualquier caso, se pueden llegar a conocer a través de los autores clásicos que los describieron, con informaciones etnográficas relativamente precisas, así como por medio de la comparación y contraste complementario con algunas informaciones arqueológicas y testimonios de la tradición oral irlandesa de manera puntual (Alberro 2004: 30).

La propia denominación “druida” para referirse al máximo especialista religioso en el mundo céltico suscita numerosas discusiones con respecto a su origen, así como a las funciones que pudiera haber llegado a desempeñar y su posible aplicabilidad a diversos ámbitos geográficos. No han sido pocas las ocasiones que se ha defendido la presencia de la raíz $\delta\rho\upsilon\varsigma$, vinculada al roble, pues se toma como referencia la interpretación realizada por Plinio el Viejo (Plin. *HN*, XVI, 249). Esto, además de vincularlo al mundo vegetal, establece una primera identificación del término en el mundo griego (Brunaux 2006: 101; Guyonvarc’h y Le Roux 2009: 59; Hubert 1988: 455; Torres-Martínez 2011: 491). Sin embargo, se tiende a considerar que esta propuesta no es del todo acertada, dado que en las lenguas celtas la relación entre esta denominación y el mundo arbóreo no resulta tan clara y evidente, aunque como se verá a continuación podría haber existido una asociación parcial (Guyonvarc’h y Le Roux 2009: 59-60).

En contextos célticos no galos, como es el caso del irlandés moderno, se puede ver cómo *draoi* significa “brujo”, así como aparecen diversas palabras que nos presentan una idea similar a la del druida. Sin embargo, en galés *dryw* parece significar “reyezuelo”, posiblemente debido a una derivación de la palabra gala *rix*, “rey”. Por otro lado, con una evolución descendente y pérdida de prestigio, en bretón *drev*, significa jovial (Guyonvarc’h y Le Roux 2009: 60). Mientras tanto, algunos celtistas, como Thurneyren y D’Arbois, relacionan la palabra *druid*, que significa druida, con *súi*, sabio (Hubert 1988: 455). En la actualidad se suele reconocer que se trata de una palabra compuesta por dos radicales: *dru* y **wid* o **weid*. Ésta segunda parece tener origen indoeuropeo y se asocia a “ver” o “saber”. Por su parte, *dru*, resulta más compleja y aún se discute su origen y significado. Normalmente se defiende que se trata de un prefijo enfático, por lo que en su conjunto indica una sabiduría o visión más allá de lo común, de manera que fuera una referencia a “los muy sabios” (Brunaux 1996: 28; 2006: 101-103; Guyonvarc’h y Le Roux 2009: 61; Hubert 1988: 455).

En el *Dictionnaire de la langue gauloise*, Delamarre (2003: 318-319) presenta cómo las raíces *uid-*, *uidi-* o *uissu-*, hacen referencia a “saber”, “ver” y “conocer”. Por otro lado, *uidu-* podría identificarse con “árbol” o “tronco”. Todo parece indicar que sus orígenes lingüísticos debieron de ser diferentes, a pesar de su similitud fonética. También hay indicios en algunos estudios etimológicos galos de que *dru-* como radical puede referirse a “árbol”. Si se acepta esta posible interpretación como “conocedor de los árboles”, que recuerda a las explicaciones de Plinio, pudo incluso hacerse alusión a un hipotético *axis mundi* vegetal. Eso convierte al druida en “conocedor de la ordenación cósmica” (Brunaux 2006: 102-103; Delamarre 2003: 149-150). En cualquier caso, se podría llegar a considerar que ambas opciones presentadas tienen parte de razón, no simplemente por cuestiones de origen lingüístico, sino

por la similitud fonética, que pudo haber evocado un pensamiento polisémico en torno a este término, de modo que llegase a tener mayor importancia un significado u otro en función del contexto.

Si se dejan a un lado estos aspectos terminológicos y se centra el estudio en su funcionalidad y características, se puede ver cómo para Hubert (1988: 453-454) el druidismo era una suerte de sacerdocio pancéltico articulador de las estructuras sociales. Para él, fue un elemento con una notable capacidad de cohesión, por su presencia en diferentes lugares de población celta y la existencia de presuntos itinerarios de viaje drúidicos entre las diferentes regiones, como parte de la formación como especialista ritual. Otros autores no identifican la presencia de druidismo, al menos no con todas sus cualidades definitorias, en la Península Ibérica, ni la Galia Cisalpina (Brunaux 1996: 100-101). No hay testimonio ni escrito ni epigráfico del uso del término “druida” en estas regiones, por lo que no conviene afirmar a la ligera su presencia sólo por el hecho de ser poblaciones celtas (Green 2009: 200-201; Pérez Vilatela 1991: 168-169). La ausencia de menciones explícitas ha conducido a un cierto escepticismo, incluso desinterés, por parte de la investigación, no obstante, aparecen figuras como Olíndico u Olónico. A él Floro (Flor. I, 33, 13-14) se refiere como *summus vir*, entre cuyos atributos destaca la adivinación, al mismo tiempo que arenga a las tropas con una lanza de plata en la mano, lo que podría interpretarse como un atributo referencial a Lug (Pérez Vilatela 1991: 165-166; 2004: 287).

Por otro lado, Estrabón (III, 3, 6) identifica a ciertos especialistas sacrificiales con carácter adivinatorio como *hieroskopos*, denominación utilizada para referirse a los adivinos griegos. También podría atestigüarse la presencia de otros adivinadores celtibéricos, como la fatídica puella a la que hace referencia Suetonio (Galba, 9), que vaticina acontecimientos sucedidos doscientos años después (Green 2009: 282-283). Así mismo, la presencia del calificativo *ueisos* presente en la tésera de Arekorata, junto al antropónimo *Bistiros*, podrá hacer referencia a un especialista religioso, pues presenta la raíz **weid*, que, como se ha indicado, forma parte del término druida (Alfayé 2009b: 238). Todo esto lleva a pensar en la posibilidad de la existencia de una especialidad religiosa relativamente articulada y sistematizada en el mundo céltico hispánico.

Aunque la comparativa en sí misma no debe ser rechazada de plano, debe afrontarse con cautela y buscar siempre un análisis desde la proximidad cultural y socioeconómica (Pérez Vilatela 1991: 168-169). Esto hace que en ocasiones se equipare a esta serie de especialistas rituales, sean o no drúidicos, con otros presentes en diversos grupos indoeuropeos, como el flamen latino o el brahmán de la India védica (Vries 1975: 220-221). De esta manera, se puede llegar a considerar que en todo el mundo céltico existió un especialista que actuase

de manera similar, aunque presentase diferentes denominaciones y variantes contextuales (Torres-Martínez 2011: 490), cuyo conocimiento y comparación pueda, al menos, ayudar a esclarecer algunas características del especialista propiamente galo.

César (Caes. *BG*, VI, 13, 9) menciona una reunión anual en suelo de los carnutes, a la cual presuntamente asistían druidas de toda la Galia. Si se da credibilidad a esta afirmación, este tipo de encuentros pudieron haber tenido carácter jurídico, incluso a modo de arbitraje entre las diferentes comunidades, lo que daba una mayor unidad al mundo galo. Resulta especialmente llamativa la posible presencia de un “archidruida”, que da la imagen de una organización religiosa jerarquizada que unificaba las prácticas y el pensamiento, a modo de asociación intertribal paralela a otras organizaciones sociopolíticas (Brunaux 1996, 36-37; Vries 1975, 215-217). Incluso si se considera que estas afirmaciones son correctas, conviene tener en cuenta que pudo haber existido una enorme cantidad de variaciones regionales e incluso locales en lo que a creencias y ritos se refiere.

Esta serie de evidencias y referencias etnohistóricas llevan a Jean-Louis Brunaux (1996: 35-37) a defender que, a pesar de que se haya querido ver el druidismo como una institución pancéltica, se trata de algo arriesgado, ya que existían algunas zonas en las que no tuvo por qué haberse llegado a desarrollar, al menos en las mismas condiciones y con las mismas denominaciones. Considera que hubo de hacer falta una base política sobre la que pudiera ejercer su influencia a gran escala, de lo que no siempre hay evidencias, salvo en ciertas confederaciones amplias. Este autor defiende que la asamblea drúidica anual de los carnutes no debe considerarse que tenga carácter internacional, como tradicionalmente se ha querido ver, sino regional. Presenta que no debe afirmarse una teoría de internacionalismo céltico tan solo por un pasaje de Cesar, pues pudo tratarse de los druidas de esta región y no de toda la Galia.

En lo que se refiere al origen insular de estas prácticas religiosas, parece poco plausible, debido a la tardía celtización de estos territorios. En ocasiones se considera, como teoría más plausible, que se trata de un fenómeno y término difundidos en paralelo a la expansión de poblaciones belgae o belgas por la Galia e incluso el norte de la península ibérica y las islas británicas, hacia el siglo IV a.C., aunque en esta última región conservase sus rasgos hasta siglos más tarde que en el resto (Alberro 2004: 30; Brunaux 1996: 34). Brunaux plantea a los druidas como una aristocracia religiosa tardía y con carácter reformador, cuya presencia dependía del asentamiento de la élite belga, lo que podría explicar su presunta ausencia en algunas regiones. En este sentido, los *euhages*, de los que se hablará más adelante, pudieron ser los más antiguos especialistas, desplazados a un lugar secundario por el avance de este fenómeno y esta nueva denominación en lo más alto del escalafón ritual (Brunaux 1996: 25).

Sin embargo, no tiene por qué haberse producido un desplazamiento de este tipo, aunque sí se cambiase la denominación del colectivo de especialistas religiosos en su conjunto o al subgrupo con mayor reconocimiento entre ellos, quizás como seña de identidad étnica que acompañaba a los nuevos grupos de población.

En cualquier caso, no conviene pensar que se articulase una doctrina druídica plenamente homogénea y dogmática. Sí pudo haber una serie de creencias y prácticas comunes en algunos aspectos básicos con variantes en cada contexto. Algunos de sus rasgos pudieron tener origen belga, mientras que otros podrían remontarse a la expansión lateniense o incluso anterior. Cabe la posibilidad de que la proliferación de santuarios desde el siglo IV a.C. en adelante, facilitase la transmisión y consolidación de una serie de conocimientos comunes. Al mismo tiempo, se desarrollaban actividades de justicia y educación, lo que facilitaba la formación de una “filosofía céltica” mantenida y ordenada por los druidas (Brunaux 1996: 28 y 34). No es mucho lo que se puede saber a partir de las fuentes escritas de los rasgos característicos de los rituales. No obstante, Plinio (Plin. HN, XVI, 249-251) explica el ritual de recogida

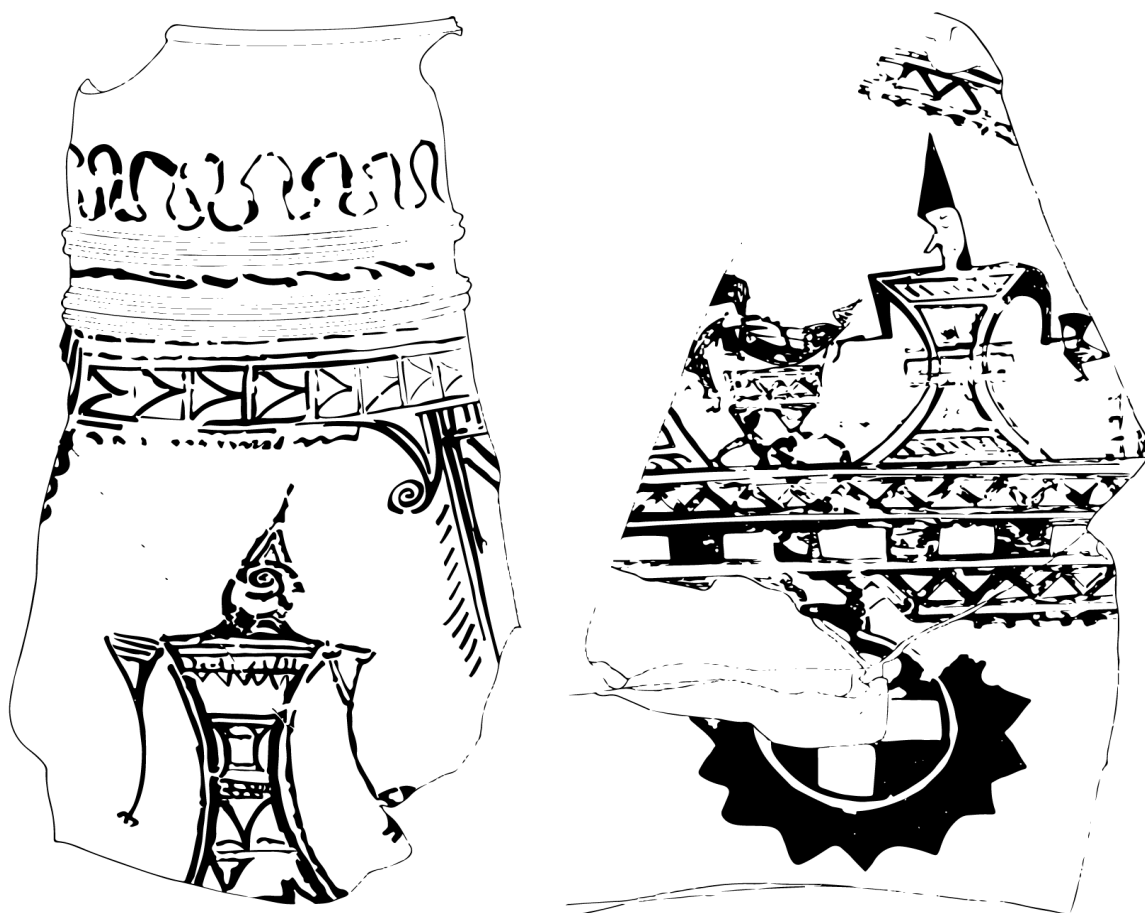


Figura 23: Especialistas rituales representados en cerámica numantina con túnica talar y tocado cónico (Sopeña 1987: 159-160)

del muérdago. En él describe cómo los druidas vestían ropas blancas y manejaban una hoz dorada. Cabe la posibilidad de que se tratase de atributos rituales característicos de este colectivo, aunque no se puede afirmar que se tratase de la norma general y no fuera algo puntual y circunscrito a este acto ritual específico (Guyonvarc'h y Le Roux 2009: 100).

Por su parte, la iconografía vascular presente en cerámicas celtibéricas da muestras de la existencia de especialistas sacrificiales con túnica talar y tocado cónico (Alfayé 2009b: 221-222; 2011: 49-50; Marco 2009: 18-19). Incluso es posible que en las diferentes regiones célticas existieran peinados o tonsuras especiales propias de los especialistas rituales, a modo de atributo identificativo (Venclová 2002: 465-467). Esto parece indicar que para la celebración de determinadas ceremonias era necesaria una indumentaria o un arreglo corporal específico. No obstante, no se puede afirmar que fueran realizadas exclusivamente por especialistas sacrificiales o tuvieran otras competencias religiosas (Alfayé 2009b: 221-222; 2011: 48). En cualquier caso, aunque esto nos pueda dar una noción de la importancia de la materialidad y apariencia del oficiante ritual en el mundo céltico, no conviene asumir que se trataba de un atuendo extrapolable a otras regiones y mucho menos identificarlo como druídico.

5.4.1. Organización interna: jerarquía y/o especialización

Todo parece indicar que en la Galia existió, de manera independiente a la estructura puramente civil, un colectivo de especialistas religiosos. No obstante, no parece que se tratase de un colectivo articulado de forma armónica ni con estamentos demasiado rígidos y excluyentes. Las funciones de cada cual pudieron haber coincidido total o parcialmente con las de otros especialistas, además de haber existido variantes regionales, tanto en las prácticas como en las formas de articulación jerárquica. A veces se plantea que pudo haber sido la aparición de los druidas belgas a la cabeza del colectivo de especialistas religiosos lo que pudo dotar a este colectivo de una cierta homogeneidad (Brunaux 1996: 25). Se les ha presentado en muchas ocasiones como un grupo sacerdotal, dada su articulación relativamente jerarquizada y oficial, así como su carácter erudito. Estaban a cargo de los cultos públicos y privados, al mismo tiempo que la justicia, diplomacia o mediación bélica, por lo que eran partícipes de cuestiones civiles y militares (Alberro 2004: 30; Brunaux 1996: 21; Dunham 2007: 168). Esto generaba un notable equilibrio en la participación de los espacios de poder con respecto a la importancia de las asambleas de guerreros y sus constituyentes (Brunaux 1996: 21; Dunham 2007: 168).

El estudio de las informaciones etnohistóricas presentes en las fuentes escritas permite llegar a realizar diversas interpretaciones al respecto de la composición de este presunto

cuerpo de especialistas religiosos. César (Caes. *BG*, VI, 13) describe en su obra una sociedad gala tripartita, con caballeros, druidas y plebeyos como clases principales, pero sin hacer distinción entre diferentes especialistas de una manera clara y sistemática, todos englobados bajo la misma denominación.

Sin embargo, Diodoro de Sicilia (D.S. V, 31, 2-3) establece una clara división en tres grupos de partícipes de lo religioso: druidas, adivinos y bardos. Una división prácticamente idéntica a la que aparece en la obra de Estrabón (Stb. IV, 4, 4), pues tan solo se sustituye adivinos por vates, como estudiosos de la naturaleza con funciones sagradas y adivinatorias. Esta misma distinción, la realiza Amiano Marcelino (Amm. Marc. XV, 9, 8), quien acentúa la jerarquización existente entre los tres subgrupos de especialistas: druidas, euhages y bardos. De esta manera, la segunda categoría presentada por estos autores parece desempeñar funciones similares, como adivino, conocedor de la naturaleza y sacrificador, prerrogativas estrechamente vinculadas. A veces se considera que su nombre galo original era euhages, asimilado en vates y adivinos por Estrabón y Diodoro respectivamente (Brunaux 1996: 23; 2006: 227). En cualquier caso, estas propuestas presentan a los druidas en lo más alto del escalafón, por lo que eran quienes recibían más grandes honores, por ser considerados los más justos, además de los conocedores de la teología y la filosofía moral (Str. IV, 4, 4). Es probable que esta articulación tripartita de la especialidad religiosa hubiera sido establecida en primer lugar por Posidonio, que sentó con ello un precedente sobre el cual se basaron autores posteriores como estos (Brunaux 2006: 226-227; 2008: 175-179; Ross 1995: 426-428; Zecchini 2002: 33;).

De cualquier manera, ya sea la definición unificadora de César, en la que todo especialista religioso parece incorporarse bajo la denominación “druida”, como las divisiones de jerarquización tripartita, pueden inducir a diversos errores. En primer lugar, no es conveniente pensar que todos habían tenido la misma importancia o atribuciones, pero, por otro lado, tampoco tenían por qué tratarse de realidades opuestas y radicalmente diferenciadas. Cabe la posibilidad de que bardos y adivinos-sacrificadores fueran druidas especializados en ciertas tareas, así como aquellos colocados en el puesto de mayor dignidad y prestigio debieron de poder participar de otras tareas, además de la reflexión teológica y filosófica (Guyonvarc’h y Le Roux 2009: 44-45). Dada la presencia de la partícula aumentativa dru-, pudo utilizarse este término para hacer referencia a quienes estuvieran a la cabeza del colectivo de “sabios”. Sin embargo, cabe la posibilidad de que la categoría “druida” fuese para hacer referencia a todo este colectivo sacerdotal, designando a “los más sabios” en un sentido extenso y no solo a su élite. Es posible que se los considerase autoridades espirituales como depositarios de los conocimientos naturales, oficiantes religiosos y garantes de las tradiciones. En última instancia, eran los intermediarios en lo humano y lo espiritual o no humano en la

dimensión dualista antes apuntada (Guyonvarc'h y Le Roux 2009: 61-62), pero con diversas especializaciones y formas de asumir esta responsabilidad. En este sentido, sólo se debieron de utilizar términos alternativos al genérico “druida” en los casos en los que se enfatizase una actividad específica y no solo el acto sapiencial o reflexivo.

En primer lugar, a los bardos se los suele identificar como poetas cantores, contadores de historias épicas y satíricas (D.S. V, 31, 2-3; Stra. IV, 4, 4). Se encargaban de ensalzar a ciertos personajes mientras que criticaban a otros, además de alabar a los caídos, todo ello acompañado de música de instrumentos de cuerda (D. S. V, 31, 2; Lucan. 1, 447-449). Apiano de Alejandría (App. IV, 12), relata cómo también acompañaban a embajadores, ya que solían enaltecer sus cualidades y llegaban incluso a ser los primeros en participar en las negociaciones (Guyonvarc'h y Le Roux 2009: 104). Esta participación laudatoria o de escarnio los coloca como unos personajes fundamentales en la generación de diferentes posiciones de estatus y valoración social de los individuos, lo que hacía de ellos de un elemento de sanción y equilibrador político (Brunaux 2004: 137). Además, así como pudo suceder con el resto del colectivo druídico, eran los transmisores del relato mítico e histórico, fueran hechos reales o ficticios (Perrin 2006a: 156).

Por otro lado, a los vates se les suele vincular con el sacrificio y la adivinación, para lo que debían ser grandes conocedores del mundo natural (Vries 1975: 224) y sobrenatural, así como la astronomía y el ámbito celeste. Jean de Vries (1975: 224) expone cómo muchas veces se afirma que la palabra celta era *euhages*, pues en latín se utilizó la voz vates, como adivino o vidente. Podría darse el caso de que su raíz tuviera relación con el gótico *wōds*, “poseído” (y también con el dios Wotan germánico), y con el irlandés *faith*, “vidente” o “profeta”. Según este análisis todas ellas derivan de la raíz indoeuropea **uāt*, que podía hacer referencia al hecho de ser “poseído” o “inspirado”. Dar crédito a esta afirmación podría establecer un vínculo común con las prácticas extáticas de tipo chamánico del norte de Europa y la estepa euroasiática, junto con otras posibles evidencias (Guyonvarc'h y Le Roux 2009: 70; Vries 1975: 224).

Por otro lado, la raíz verbal *eu-*, presente en la denominación considerada indígena, muchas veces aparece alargada en forma presente como **uet* y hace referencia a “sentimiento”, “sentido” o “juicio” (Pokorny 2005: 346), pero también puede expresar la noción de tener cercanía o afinidad con alguien (Rix 2001: 694). De esta manera, pudo hacer referencia a aspectos mentales o espirituales, incluso de carácter posesional (Pokorny 2005: 1113). Dado que todas estas formas parecen tener un origen común, la interpretación sugerida por Jean de Vries (1975: 224), parece estar acertada en lo referente al significado y su vinculación a las funciones del especialista, pero no se puede garantizar que el término fuera original y exclusivamente celta.

Un personaje histórico, al cual se conoce por sus relaciones con Roma, es Diviciaco, identificado al mismo tiempo como especialista ritual y como líder bélico (Arbabe 2017: 187-188; Brunaux 2008: 92-93; Pailler 2008: 36). Sus aspectos políticos son los que llamaron la atención de César (BG, I, XIII, 3), y fue reconocido como embajador legítimo en el Senado romano (Arbabe 2017: 188), mientras que para Cicerón (Cic. Diu, I, 41, 90) destaca como druida (Guyonvarc'h y Le Roux 2009: 50-51; Pailler 2008: 36). Se le atribuía la capacidad de realizar adivinaciones y augurios, además de ser un gran conocedor del mundo natural. Todo esto parece acorde a las cualidades que parecen atribuidas a los vates o euhages, a pesar de aplicársele la denominación druida (Guyonvarc'h y Le Roux 2009: 50-51). Conviene contemplar la posibilidad de que este autor utilizase esta clasificación de una manera reduccionista, así como hacía su contemporáneo César, por lo que pasaba por alto sus especificidades. No obstante, es posible que los druidas, como sección más elevada del colectivo, aglutinasen también las funciones de los anteriores, pues en este personaje encontramos también el papel de mediador y diplomático.

Además de estas categorías parece que se pueden tener en consideración algunas más que pudieron hacer referencia a diferentes especialistas rituales, como el *gutwater*, a cargo de la organización de ceremonias religiosas (García 2011: 191; Green 2010a: 115). Normalmente se interpreta como una rección nominal con *ater* o *atro* como segundo elemento, que suele traducirse como “padre” (García 2011: 191; Vries 1975: 222-223; Zecchini 2002: 39). No obstante, el primer elemento de esta palabra, *gutu*^o, está aún sujeto a discusión y no se ha alcanzado consenso al respecto. En algunas ocasiones se trata de relacionar con la raíz protocelta **guHtu-* (García 2011: 191), vinculada con *guth*, que en irlandés antiguo significa “voz”. De esta manera, se le puede considerar como un “maestro” o “padre” de la voz, dicho de otro modo, un invocador (García 2011: 191-193; Green 2010a: 115; Guyonvarc'h y Le Roux 2009: 49, 67-68 y 618; Le Bohec 2001: 364; Vries 1975: 222-223;). Por otro lado, también se puede relacionar con la raíz **gutu-*, “verter”, por lo que podría tratarse de un “padre del sacrificio” o “de la plegaria vertida” (García 2011: 193).

De cualquier manera, estas dos propuestas pueden llegar a conciliarse, pues tanto “verter”, como “hablar”, presentan similitudes semánticas además de fonéticas, ya que los sonidos eran vertidos u ofrendados metafóricamente al realizarse una oración (García 2011: 191-193). Además, también se puede tener en cuenta al sacerdote germánico gudja, cuyo radical *guð* hace referencia a “dios” (Vries 1975: 222-223; Zecchini 2002: 39) y parece que pudo haber tenido carácter de invocador u orador.

A veces se entiende que el *gutwater* era un sacerdote asociado a un lugar sagrado o santuario específico, una suerte de guardián o custodio, tal y como parecen indicar algunas fuentes e inscripciones (Brunaux 1996: 24; García 2011: 191; Le Bohec 2001: 367; Torres-

Martínez 2010: 493; Vries 1975: 222-223; Zecchini 2002: 39). Es conveniente tener en cuenta que la tendencia a la construcción de grandes santuarios a partir del siglo IV a.C. debió de contribuir a que se incrementase la vinculación de especialistas a lugares o hitos de culto. Pudo haber pasado a ser dependiente de la comunidad, como un cuerpo prácticamente oficial y comunitario, suscrito a una serie de pautas litúrgicas (Brunaux 1996: 27). Por otro lado, también cabe la posibilidad de que se tratase de un sinónimo de druida u otra denominación genérica para los especialistas religiosos utilizada en las zonas centrales de la Galia, donde César (Caes. *BG*, VIII, 38) ordena la ejecución de uno de ellos por alentar al enfrentamiento con Roma (García 2011: 191; Le Bohec 2001: 364; Vries 1975: 222-223). También aparecen denominaciones que parecen hacer referencia a otros especialistas, como el *curator*, una suerte de guardián de santuario, y el *antistes*, conocido por las inscripciones galorromanas, aunque no se sabe a ciencia cierta su función exacta (Green 2010a: 115), pudo haberse tratado de un personaje similar al *gutuator* (Liv.: XXIII, 24, 13; Zecchini 2002: 39).

Con una posición y funcionalidad dudosa y en entredicho se encuentra la magistratura denominaba *vergobreto*, cuya posición se ha interpretado en ocasiones como liminal entre lo civil y lo religioso, fronteras ya de por sí poco definidas (Caes. *BG*, VI, 16, 5; Fernández-Götz 2014a: 86; Green 2010a: 115; Guyonvarc'h y Le Roux 2009: 174-177; Lamoine 2005: 82-83; Torres-Martínez 2011: 366). Esto se debe a su capacidad de decisión sobre la vida y la muerte, así como sus funciones judiciales (Guyonvarc'h y Le Roux 2009: 174-177; Lamoine 2005: 87-88; Torres-Martínez 2011: 366). Estudios filológicos especializados apuntan a que esta denominación es una forma compuesta de **verg-*, que significa “actuar”, “obrar” o “intervenir”, y *-bretos*, traducible como “juez”, por lo que podría ser interpretado como una suerte de “juez supremo”. En este sentido, debió de actuar como depositario del derecho y arbitro de conflictos, parcela de conocimientos generalmente atribuida al colectivo druídico, pero también responsable de la toma de decisiones políticas, interiores y exteriores, por lo que juega un importante papel en la parcela civil de la política (Lamoine 2006: 87-88). Por ello, debe ser siempre interpretado con suma cautela, pues conviene entender que toda magistratura o autoridad política está imbuida de una serie de componentes religiosos, al mismo tiempo que todo especialista ritual, por su reconocimiento y prestigio, pudo formar parte de la toma de decisiones. En cualquier caso, se trata de una magistratura compleja y aunque sus conocimientos estén estrechamente vinculados con los conocimientos religiosos, pudo tratarse de una posición social específica que no siempre puede entenderse como especialista religioso.

Este tipo de articulación con divisiones en función de diferentes categorías proyecta la imagen de una estructura religiosa o sacerdotal sumamente compartimentada e incluso jerarquizada, aunque en la práctica las funciones de unos y otros parece que pudieron

entremezclarse y compartirse (Brunaux 1996: 24). En ocasiones se plante la posibilidad de que estas denominaciones hicieran referencia al nivel de la escala jerárquica que ocupase cada especialista en la carrera druídica. De esta manera, se podía llegar a alcanzar el máximo estatus religioso al culminarse una formación de larga duración, incluso que pudo haber durado cerca de veinte años (Torres-Martínez 2011: 493; Torres-Martínez y Mejuto 2009: 543).

El testimonio de César en *La Guerra de las Galias* (Caes. *BG*, VI, 13, 8) apunta hacia la existencia de un druida distinguido como máxima autoridad moral, religiosa y espiritual, por encima de todos los demás (Brunaux 1996: 37; Krausz 2016: 315). Este personaje, a veces reconocido como “archidruida”, era el encargado de presidir las asambleas, pero no parece que, de manera imperativa, sino posiblemente con carácter regulador, tal y poco parece indicar el uso del término *praeest* y no *imperat* en este texto (Guyonvarc’h y Le Roux 2009: 81). Cabe la posibilidad de que no sólo se tuviese en consideración las aptitudes morales y conocimientos para el acceso a este cargo, sino que también importase su relevancia política e incluso militar, puesto que en caso de que no se llegase a un acuerdo sobre su elección se procedía a disputas entre los aspirantes, en las que se podían llegar a alcanzar duelos armados (Caes. *BG*, VI, 13, 9).

De cualquier manera, la norma general debió de ser la competición en el plano dialéctico, de forma similar a las disputas que pudieron haberse producido en la Irlanda céltica, donde la oratoria jugaba un papel fundamental (Guyonvarc’h y Le Roux 2009: 81). Si se atiende a esta valoración de la fuerza y la palabra que presenta Luciano (Luc. *Her.* Proem. 5-8) al hablar de Ogmios, como se ha indicado antes, se puede suponer que la elocuencia debió de ser fundamental en estas elecciones como recurso activador del prestigio y elemento recordatorio del estatus individual.

5.4.2. Funciones sociales

Las funciones que se atribuyen a los druidas en la obra de César (*BG*, VI, 13, 3-6) son muy variadas, pues participaban en asuntos divinos, asistían en sacrificios públicos y privados, asumían la resolución de conflictos jurídicos, además de formar parte esencial en la educación. Pomponio Mela (III, 2, 19) los describe como maestros de la sabiduría, mientras que Plinio habla de ellos como magos (*HN*, I, 30), con las connotaciones negativas que eso pudo conllevar, además de referirse a ellos como profetas y médicos (*HN*, XXX, 13). Además, aparecen numerosas referencias a ellos como filósofos en obras que los toman de ejemplo como filosofías de la alteridad, como se verá a continuación.

Sea como sea, parece que las atribuciones pudieron ser múltiples, independientemente de que estuvieran repartidas por especialistas o aglutinadas en un único personaje. La práctica cultural debió de permitir el desarrollo de disciplinas como la anatomía, el cálculo o la astronomía, necesarias para el desempeño de dichas actividades, así como la ética o la metafísica (Brunaux 1996: 32). A continuación, se expondrán de manera compartimentada los diferentes papeles que pudieron desempeñar estos especialistas religiosos y rituales, con el fin de esclarecer mejor sus formas de participación social y la forma de percibir el conjunto de lo que podríamos entender como religioso, pues se trata de un conjunto de conocimientos interconectados de manera indisoluble.

5.4.2.1. Los saberes elevados: filósofos, teólogos y astrónomos

En las fuentes escritas son numerosas las referencias que muestran a los druidas como filósofos (Str. IV, 4, 4), pero también como teólogos (Caes.: *BG*, VI, 14, 6 y 18, 1; D. S.: V, 31, 2-4), por lo que tenían una alta dignidad intelectual para quienes recogían estas informaciones etnográficas, de origen romano y griego (Guyonvarc'h y Le Roux 2009: 95). Son habituales las menciones sobre la gran erudición de estos sabios galos, aunque pudieron responder a análisis interesados, como en el caso de Orígenes (*Cels.* I, 16), pues trata de poner en valor al judaísmo y a Moisés por medio de la comparación con la sabiduría de la antigüedad druídica.

Varios autores hacen referencia a ellos al abordar un tema tan complejo como el origen de la filosofía. Diógenes Laercio (I, 1) lo hace para tratar de dar visibilidad a la existencia de pensamientos elevados y filosóficos entre los bárbaros en este caso, en los pueblos celtas y galos, entre los que se les conocería también como semnoteos. De manera muy similar Dion Crisóstomo (39, 8), dice que entre los celtas los druidas son los maestros de toda sabiduría, así como de las artes proféticas. También Clemente de Alejandría (*Strom.* I, 71, 4) los equipara con los filósofos, aunque diferencia entre los druidas de Galacia, seguramente la Galia, y los sabios de los celtas, en referencia a las poblaciones danubianas. Todos estos autores lo plantean como evidencia de la existencia de saberes elevados más allá de sus fronteras culturales, por lo que tienen a comparar a estos especialistas con otros, como los magos persas, los profetas egipcios o los brahmanes védicos. Incluso se los llega a considerar antecesores de los gimnosofistas de la India (D.L. I, 1).

Esta serie de identificaciones, aunque seguramente sesgadas e interesadas, podrían indicar que no se debió de seguir un dogma constante y sólido entre los druidas, sino que la discusión y la crítica tenían cabida. Aunque pudo llegar a haber un sistema de creencias

y pensamiento con una serie de rasgos comunes, incluso una notable homogeneidad, no se debió de tratar de algo totalmente inmutable (Brunaux 1996: 33). Normalmente se les considera garantes de las teorías sobre el alma y su inmortalidad, conocimientos atribuidos al campo filosófico, aunque también los principales conocedores del mundo natural y la cosmología céltica (Torres-Martínez 2011: 494).

Como teólogos (Caes.: *BG*, VI, 14, 6; D. S.: V, 31, 4-5), eran conocedores de las relaciones entre las diferentes potencias divinas y los humanos. En este aspecto, tampoco se puede afirmar la existencia de una única línea de pensamiento estático y reglamentado, aunque pudieran haber existido algunos aspectos comunes, como los presentados anteriormente (Guyonvarc'h y Le Roux 2009: 98). Esto pudo permitir, según Brunaux (1996: 33), el progresivo paso de una cosmovisión mítica hacia una visión más “científica”, próxima a un empirismo naturalista de carácter intuitivo, cada vez más sustentada en lógicas matemáticas y el estudio de los movimientos astronómicos regulares.

Por este motivo el druida era también quien ejercía las labores de cosmólogo y cosmógrafo (Caes.: *BG*, VI, 14, 6). Debieron de llegar a desarrollar un notable estudio de la astronomía, que marcaba el calendario ritual y su percepción cosmológica. Era mucho más que una simple acotación de los tiempos solares y lunares, pues la coordinación calendárica marcaba los grandes eventos sociales (Brunaux 2006: 260-261; Guyonvarc'h y Le Roux 2009: 97; Lamoine 2006: 86; Torres-Martínez 2011: 494 y 541; Torres-Martínez y Mejuto 2009: 543). Los druidas, como depositarios de estos saberes, conocían los movimientos de los cuerpos celestes y las magnitudes de la tierra, por lo que tenían control sobre los parámetros galos de ordenación del mundo o, cuanto menos, capacidad de comprensión de los mismos (Guyonvarc'h y Le Roux 2009: 97). Esto los convertía en los principales transmisores y comunicadores de los saberes culturales y sociales.

5.4.2.2. Conocimiento aplicado: sacrificador, adivino y médico

En sus posibles variantes o especializaciones, se suele considerar que los druidas estudiaban la naturaleza, a modo de fisiólogo o naturalista (Caes.: *BG*, VI, XIV, 6; D. S.: V, 31, 2-3; Str.: 4, 4). No se trata de unos conocimientos sustancialmente diferentes de los anteriores, pues formaban parte de la comprensión cósmica, pero sin duda, estos saberes específicos les colocaban en una posición privilegiada a la hora de participar en ciertas actividades rituales. Estos conocimientos podían ser aplicados cuando ejercían como sacrificador, adivino o incluso médico (Guyonvarc'h y Le Roux 2009: 97; Torres-Martínez 2011: 494).

En la Galia, el druida debió de asistir a la realización de sacrificios, ya fueran de carácter público o privado, ya que se les consideraba expertos en estas materias naturales, así como la comunicación con lo espiritual o divino (D. S.: V, 31, 4-5; Hubert 1988: 456; Lucan.: 1, 450-456). Cabe la posibilidad de que fuesen encargados de organizar las grandes ceremonias sacrificiales comunitarias (Arbabe 2017: 193; Vries 1975: 217), aunque también pudieron operar de manera particular, bajo la petición de terceras personas (Caes. *BG*, VI, XVI, 2), ejerciendo de oficiantes, pero no de oferentes. Para este tipo de actividades, es posible que utilizasen calderos como recipiente sacrificial, del mismo modo que seguramente se acompañaba de una liturgia con cantos e himnos de uso exclusivo de los druidas y una vestimenta específica, como la que se ha apuntado anteriormente (Vries 1975). El uso de ciertos atuendos o accesorios pudo servir para indicar ciertas cuestiones de identidad, especialidad o rango del especialista ritual, tuviera o no carácter druídico (Alfayé 2009: 281-282). El hacha de hierro y la copa carenada depositadas en un enterramiento de élite del siglo VII a.C. en Andone se han identificado tradicionalmente como un instrumento de sacrificio y un recipiente de libación respectivamente (Gómez de Soto *et. al.* 2003: 121). Esto puede evidenciar un alto prestigio social del especialista religioso, o bien la participación ritual y simbólica de personajes de élites sociopolíticas.

Es habitual identificar a estos especialistas con adivinos, no sólo en los casos en los que habla de vates o euhages, sino también en referencias específicas a druidas, como es el caso del heduo Diviciavo, al cual Cicerón (*Diu.* I, 41, 90) describe como realizador de augurios e interpretaciones. También Tácito (*Hist.* IV, 54) repara en esta cualidad, ya que, a modo de profetas, vaticinaron la quema del capitolio romano durante la revuelta de los bátavos.

Se considera que la forma de hacer las predicciones no distaba demasiado de las prácticas adivinatorias romanas, como la mántica, ya que se estudiaban los fenómenos celestes, incluido el vuelo de las aves, y los restos de los sacrificios (D. S.: V, 31, 2-3; Guyonvarc'h 1997: 275; Torres-Martínez 2011: 493). Este análisis sustentado en el análisis y la interpretación de diferentes signos debía de estar complementado con un notable carácter conjetural y personal (Torres-Martínez 2011: 493).

Este conjunto de prácticas debió de estar estrechamente vinculado a su vez al estudio de la astronomía y a la realización de calendarios de días propicios para ciertas prácticas. Un ejemplo de esto es el caso de Coligny, en cuya composición los druidas jugaron un papel fundamental (Green 2010a: 37 y 89). Aunque pudiera darse el caso de que existieran individuos especialmente propicios, por sus características innatas, a percibir y analizar todos estos signos, por norma general el conocimiento astrológico era transmitido y aprendido de generación en generación (Torres-Martínez 2011: 493).

Dadas las formas de concepción del cosmos y la vida humana entre las poblaciones célticas, en las que la potencia espiritual juega un papel muy importante, las prácticas médicas eran competencia de los druidas, tanto por sus conocimientos fisiológicos, como metafísicos (Torres-Martínez 2011: 496). Las prácticas religiosas y medicinales iban de la mano en muchas ocasiones, como puede apreciarse en la recogida ritual del muérdago, descrita por Plinio (HN, XVI, 250-251). Se trataba de una planta directamente asociada con la divinidad, pero además se entendía como un remedio universal, capaz de curar la esterilidad y antídoto de cualquier veneno (Torres-Martínez 2011: 498). También se describe el uso de otro tipo de plantas, como el selago, para proteger a las personas de las fatalidades y curar las enfermedades oculares con su humo, o el samolus, que servía para curar al ganado (Plin. HN, XXIV, 103-104).

Por medio de estudios arqueológicos, se han encontrado lo que parecen ser equipos quirúrgicos en contextos de ajuar, lo que evidencia que las prácticas médicas iban más allá de una farmacopea, más o menos compleja, y una serie de prácticas rituales. Además, la aparición de estos elementos asociados a un individuo puede interpretarse como marcadores de especialización, que vincularían al difunto a la práctica médica y posiblemente al druidismo, incluso en los casos en los que otros elementos de ajuar parecen identificarlo como guerrero, pues pudo haber desarrollado ambas facetas (Torres-Martínez 2011: 498-499).

5.4.2.3. Formación y educación

En la Antigüedad es habitual encontrar la filosofía y la reflexión de la mano de la educación, por lo que es lógico asumir que aquellos que se manifiestan como sabios y conocedores del mundo desempeñen funciones pedagógicas (Brunaux 2006: 273). Los druidas aparecen también descritos en las fuentes clásicas como educadores (Caes. *BG*, VI, XIII-XIV; Mela III, 2, 19), aunque no queda del todo claro si para todos los jóvenes de la aristocracia o sólo para los que optasen a iniciarse en la disciplina drúidica (Green 2010a: 48-49). Mela (III, 2) hace referencia a la formación de “los más ilustres”, que duraría cerca de veinte años, tiempo que también suscribe César (*BG*, VI, XIII-XIV). No obstante, resulta un poco contradictorio con la afirmación de exención de servicio militar de los druidas, pues la aristocracia tenía un notable carácter bélico y una formación incompatible tan dilatada no parece acorde a este contexto (Vries 1975: 214).

Cabe la posibilidad de que existieran escuelas drúidicas, si atendemos a las informaciones de César (*BG*, VI, 13). Según este autor se tenía a las Islas Británicas como el lugar de mayor prestigio para el aprendizaje de esta disciplina (Anthoons 2013: 424; Green 2010a

49; Torres-Martínez 2011: 494). Quizás esto se debiera a una percepción de las islas como un espacio alejado y extraño, idóneo, dentro de los parámetros ideológicos del autor y su público romano, para localizar el origen de la religión de los indígenas galos (Anthoos 2013: 425). En cualquier caso, investigaciones como la de Greta Anthoos (2013: 417-426), así como fuentes literarias posteriores, parecen evidenciar la comunicación y expansión del druidismo a ambos lados del Canal de la Mancha.

Aparentemente se trataba de una educación sustentada en la oralidad, no por desconocimiento de la plasmación de texto escrito, pues se asumían caracteres griegos y después latinos para asuntos comerciales, sino por considerarlo la forma idónea de transmisión (Green 2010a: 49; Torres-Martínez 2011: 494). Por ello era necesario recordar una enorme cantidad de versos y contenidos histórico-literarios, lo que según César (BG, VI, 14) era una estrategia de monopolio y control del conocimiento, pero a su vez servía para estimular la memoria, pues la palabra escrita incita al abandono de este ejercicio (Green 2010b: 48; Torres-Martínez 2011: 494).

Este tipo de aprendizaje memorístico, con características similares al de los brahmanes en la India, podría explicar la larga duración de la formación como especialista ritual. En tradiciones orales como ésta puede tenderse a la progresiva fosilización del cuerpo teórico que acompaña a las prácticas religiosas, por lo que, a falta de un soporte físico y material del conocimiento, el aprendizaje ha de ser exhaustivo y cargado de explicaciones y comentarios internos al propio texto y no como glosas (Guyonvarc'h y Le Roux 2009: 96). Sin embargo, es posible que haya otros motivos para que la formación completa se prolongue durante dos décadas. El ciclo completo de la luna o ciclo metónico dura diecinueve años. De este modo, se podrían llegar a presenciar todas las efemérides astronómicas para que pudiesen ser explicadas y transmitidas de forma oral entre las diferentes generaciones de especialistas (Torres-Martínez 2011: 542; Torres-Martínez y Mejuto 2009: 543-548).

Por otro lado, conviene contemplar la posibilidad de que la formación druídica completa pudiese llegar a durar veinte años, pero no necesariamente para todos aquellos que la iniciaban. Es posible que la aristocracia tuviese una educación básica de carácter más general, a cargo de druidas y bardos, garantes del conocimiento mítico e histórico (Perrin 2006a: 156), con unos estudios especializados para aquellos que continuasen dedicándose a las disciplinas rituales, con una duración variable dependiendo de las funciones que fuese a desempeñar (Guyonvarc'h y Le Roux 2009: 94-98). En este sentido, podría considerarse que las diferentes denominaciones y estructuras internas antes presentadas sirvieran para hacer referencia a distintos estadios de formación en los que se desempeñaban funciones especializadas. Esto no quiere decir que siempre se alcanzase el estatus de druidas de forma completa, pero sí que se trataba de saberes complementarios que permitían llegar has él.

5.4.2.4. Funciones jurídicas y bélicas

Aunque se identifique a los druidas como especialistas religiosos, parece evidente que participaron en ámbitos que en la actualidad se considerarían de tipo civil, pues en este contexto las fronteras no estaban plenamente definidas y respondían al mismo tipo de lógicas y conocimientos. A través de las analogías con el mundo céltico insular, se puede suponer que tendrían un papel destacado como juristas al menos por ser los transmisores y compiladores de los conocimientos legislativos de la aristocracia (Arbabe 2017: 195; Guyonvarc'h y Le Roux 2009: 98). Además, en la Galia se tiene testimonio de su participación como árbitro en conflictos públicos y privados, por ser considerados los más sabios y justos (Str. IV, 4, 4). Eran los encargados de la toma de ciertas decisiones legislativas, entre las que se incluían los crímenes más graves, por lo que participaban de la posible condena a muerte, en ocasiones realizada como parte de un sacrificio ritual (Brunaux 2002: 235; Green 2010b: 45).

Una de sus responsabilidades era ejercer como mediadores, no sólo con el ámbito espiritual o sagrado, sino también entre los humanos, ya fuera a nivel individual o colectivo (Green 2010a: 32). Parece que les incumbían especialmente las causas criminales, pues llegaba incluso a interpretarse que su proliferación era un signo de abundancia venidera, lo que entronca directamente con su carácter adivinatorio (Str. IV, 4, 4). Parece que estas funciones legislativas y jurídicas les otorgaron un notable poder social, pues sus designios debían ser asumidos. En caso de no acatarse las pautas marcadas por esta vía, los infractores podían ser apartados de las prácticas religiosas, con su consecuente desplazamiento a nivel comunitario (Caes. *BG*, VI, 13, 5-6).

También es importante destacar su papel en contextos bélicos, como mediador entre diferentes colectivos, tal y como se en Diviciaco, principal interlocutor de César, pues a pesar de tratarse de un druida, resultaba especialmente relevante por su participación política (Brunaux 2006: 308; Guyonvarc'h y Le Roux 2009: 99). Parece que en estos contextos podían participar como árbitros (Str. IV, 4, 4) o como consejeros y asistentes de la autoridad política o militar, pues ésta rara vez actuaba sin consultarlos (D. Chr.: 39, 8). Estas labores de mediación podrían interpretarse como una responsabilidad por su componente religioso. Así como eran considerados los interlocutores con las potencias no humanas del entorno, pudo entenderse que también estaba entre sus competencias la mediación con respecto a otros colectivos humanos extracomunitarios. En última instancia, se trataría del principal enlace con los elementos ajenos a la comunidad.

Por otro lado, los sacrificios y adivinaciones realizados antes de entrar en batalla debieron de ser fundamentales a la hora de tomar decisiones. Sin embargo, parece que su participación

en contextos militares fue más allá, pues algunas evidencias parecen indicar que podían entrar en batalla de forma activa o incluso como líderes bélicos (Torres-Martínez 2011: 495). Estas actividades son algo bastante conocido en el ámbito insular, con ciertas evidencias que llevan a pensar que fue similar en la Galia (Guyonvarc'h y Le Roux 2009: 156-158). En Britania, Tácito (Ann. XIX, 29-30) relata cómo en el asalto de Paulino Seutonio al santuario de la isla de Mona, los druidas arengaban a las tropas al combate, ejerciendo como líderes. Además, describe como utilizaban ciertos poderes para paralizar a sus enemigos, lo que, a pesar de su escasa duración, indica una participación activa en el enfrentamiento (Guyonvarc'h y Le Roux 2009: 52-55).

Diodoro de Sicilia (V, 31,5) señala que, tanto en tiempo de paz como de guerra, se solía obedecer a bardos y druidas y tener sus palabras en especial consideración, ya fueran amigos o enemigos. Este autor defiende que entre los galos se daba más valor a la sabiduría que al furor bélico, pues antes de entrar en batalla el druida se adelanta y detiene a las tropas por unos instantes, lo que es suscrito por Estrabón (IV, 4, 4). No parece que se tratase de una interrupción trivial, ya fuera como especialista religioso que propicia el apoyo divino o espiritual para sus aliados, como mediador que intercede frente a los enemigos, o como líder marcial que detiene a las tropas para organizarlas, resulta evidente su participación en el hecho militar de manera directa.

Sin embargo, la obra de César (*BG*, VI, XIV, 1-2) hace referencia a que los druidas estaban exentos del pago de tributos y de servicio militar. Esto parece contradecir al resto de testimonios, al menos parcialmente, pues la exención podía no ser normativa sino opcional. Incluso las propias afirmaciones de este autor (Caes. *BG*, VI, XIII, 8-9) parecen apuntar a la posibilidad de uso de las armas por parte de los druidas, como podía suceder en algunos casos para resolver la sucesión del archidruida, apelando primero a las clientelas militares y después a las propias capacidades en un enfrentamiento individual (Green 2010b: 46; Torres-Martínez 2011: 495).

Por otro lado, cabe destacar especialmente los testimonios sobre Diviciaco, pues como ya se ha apuntado, Cicerón (*Diu.* I, 41, 90) lo identifica como druida, capaz de realizar adivinaciones y augurios, mientras que César sólo habla de él como personalidad política y militar (*BG*, II, X, 5 y VI, XII, 5-9). Lo describe como un noble de los heduos con notable importancia, aunque la mayor autoridad civil parece recaer sobre su hermano pequeño Dumnorix. Entre los dos existía una cierta competencia, pese a que el mayor hubiera favorecido el ascenso del más joven (Caes. *BG*, I, III, 5; I, XVIII, 8; y I, XX, 2). Además, Diviciaco compareció ante el Senado romano, quizás debido a las labores de mediación antes señaladas o bien por su prestigio sociopolítico, para favorecer la intervención romana

en los conflictos galos, pues sus enemigos habían buscado apoyo en guerreros germánicos. En cualquier caso, es reseñable que su comparecencia se realizase apoyado sobre un escudo, atributo evidentemente bélico (Brunaux 2002: 238-239; *Paneg. Lat.*, VIII, 3; Zecchini 2002: 45).

Tal y como se ha indicado antes, algunos estudios arqueológicos han permitido encontrar material quirúrgico como elemento de ajuar, junto con armas, en periodos previos a la presencia romana. Estos dos marcadores de especialización en un mismo contexto parecen indicar que no se trataba de funciones excluyentes, de modo que un druida médico podía ejercer también como guerrero (Torres-Martínez 2011: 498-499). Del mismo modo, personajes como Diviciaco apuntan hacia una más que probable polifuncionalidad, por lo que los druidas y especialistas religiosos pudieron participar de la guerra y de la política, seguramente con un rol importante dentro de las estructuras de prestigio individual. En cualquier caso, es posible que, en contextos de fuerte presión militar, como en los que se recogen la mayoría de testimonios citados, se acentuase la participación de estos especialistas religiosos en cuestiones marciales.

5.4.3. Posibles druidesas y especialistas femeninas

Las descripciones de César al respecto del druidismo en la Galia no hacen mención de participación femenina en las prácticas religiosas. No obstante hay algunas evidencias de la existencia de mujeres en vinculación a ciertos santuarios o prácticas rituales. Por ello, es conveniente no dejar de lado la posibilidad de que existieran especialistas religiosas femeninas, con funciones similares e incluso equivalentes a los masculinos, independientemente de las denominaciones que recibiesen (Green 1995: 138-139; Torres-Martínez 2011: 495-496). Tal y como se ha apuntado anteriormente, en la sociedad céltica las mujeres pudieron ser capaces de llegar a desempeñar prácticamente cualquier función, incluso el liderazgo político y militar (*Tac. Ann.* XIV, 35), si bien es cierto que no lo harían de manera habitual, al menos no recibirían penalizaciones por ello. Esto pudo haber supuesto que en ciertas ocasiones pudieran haber ejercido como especialistas religiosas de pleno derecho (Green 2010a: 94).

En general, se pueden apreciar diversas evidencias de la existencia de adivinas y videntes, comparables a los vates y con ciertas funciones sacrificiales. Sin embargo, no suele aparecer resaltada una faceta teológica o filosófica (Guyonvarc'h y Le Roux 2009: 72-73; Torres-Martínez 2011: 496). En el caso de la península ibérica, algunas representaciones se han interpretado como mujeres asociadas a funciones religiosas, como es el caso de las figuras femeninas de barro halladas en Numancia (Garray, Soria), Langa de Duero (Soria) y Castillo de la Reina (Burgos). Éstas aparecen adornadas con delantales y gorros cónicos, similares

a mitras, que parecen identificar a estas mujeres como agentes litúrgicos (Alfayé 2011: 51-52; Torres-Martínez 2011: 496). No obstante, es difícil afirmar a ciencia cierta el carácter específico de estas imágenes y sus posibles significados culturales, así como su se trata de un correlato válido para el comportamiento religioso de otras regiones célticas (Alfayé 2011: 51-52). En lo referido a funciones sacrificiales, Estrabón (Stb. VII, 2, 3) recoge cómo entre los cimbrios las mujeres participaban de estas actividades con atribuciones muy similares a las de los augures, ya que estudiaban los restos sacrificiales para la realización de pronósticos (Torres-Martínez 2011 496).

Tácito (*Ann.* XIV, 30) narra cómo, durante el ataque al santuario de la isla de Mona por parte de los romanos, las mujeres participaban en las actividades de defensa lanzando maldiciones, agitando antorchas y moviéndose entre los hombres. Esto puede suponer una clase de participación, no solo en las actividades bélicas, sino en las prácticas mágicas y religiosas que se podrían llevar a cabo en este santuario y que a la vez podían favorecer a una victoria en el combate (Green 1995: 138-139; Sopeña 1995: 64; Vries 1975: 225).

Por otro lado, según se presenta en la obra de Estrabón (IV, 4, 6), en una pequeña isla a la desembocadura del Liger, actual Loira, habitaban unas mujeres que custodiaban un santuario, lo que se asemeja a las funciones atribuidas al curador o al gutuater citados anteriormente. Además, realizaban rituales que recuerdan a las ménades dionisiacas. Una vez al año derribaban el techo del templo y lo reconstruían en el mismo día. Llegado cierto punto, despedazaban a quienes se les cayera la carga, dominadas por el éxtasis. Esto parece indicar la existencia de especialistas religiosas femeninas, aunque parece alejarse de lo que normalmente se reconoce como prácticas drúidicas, no obstante, su carácter violento podría deberse al intento de construcción de una imagen barbarizada de la población gala por parte del autor. Por su parte, Pomponio Mela (III, 6, 48) identifica un oráculo en la isla del Sena, entre los osismios. Estaba protegido por nueve mujeres en estrecha relación con la divinidad, a las que se atribuían poderes adivinatorios y medicinales, la capacidad de controlar el clima y las tempestades, así como transformarse en animales (Sopeña 1995: 64). Posiblemente los lugares de residencia de estas mujeres fueran percibidos por la población local como espacios liminales en relación con Otro Mundo o Más Allá acuático, aunque actualmente no se puede garantizar que así fuera (Green 1995: 141-144). Estos atributos sí se aproximan más a la idea de los druidas masculinos, tanto sus contemporáneos, dadas sus labores médicas y adivinatorias, como sus homólogos posteriores en su faceta transformativa, presente en literaturas célticas insulares (Alberro 2006: 184-185).

Es habitual la aparición de sacerdotisas, adivinas y cantoras en las fuentes insulares. Se relacionan directamente con las categorías drúidicas, los vates y los bardos (Sopeña 1995:

62). Por otro lado, Tácito (*Germ.* VIII; *Hist.* IV, 61-65) cuenta cómo, entre los bruceos de Germania, Veleda, una mujer provista de habilidades proféticas (*providum putant*) instigó la conspiración contra Julio César, pues se reconocía su valía y prestigio en los pronósticos. Además, participaba como intermediaria en conflictos políticos, lo que puede ser evidencia de un profundo conocimiento en cuestiones tradicionales, históricas y legales. Es descrita como una mediadora con un cierto carácter místico y apartado, pues no estaba permitido el contacto directo con ella y las consultas se realizaba a través de un intermediario (Green 2010b: 219-220; Salinas 2009: 208). Pese a ser germánica, el nombre parece céltico, lo que hace que se vincule con el término ogámico velitas, que se corresponde con *gweled* en galo-bretón y *gwyddon* en gaélico. De esta manera, de nuevo parece presente la raíz **weid*, vinculada a la vista o la sabiduría (Salinas 2009: 207; Sopeña 1995: 62).

Además, Suetonio (*Galba*, 9, 2) hace referencia en su obra al respecto de Galba a los vaticinios de una doncella honorable (*virgo honestae*) de su tiempo y una joven o niña con el don de la videncia (*fatidica puella*) de doscientos años atrás, en época celtibérica. Esto podría ser una evidencia de la percepción de existencia de mujeres adivinas, transmisoras de conocimientos en el mundo céltico, así como, en este caso, de un cierto carácter sobrenatural en ellas (Salinas 2009: 207).

Sopeña (1995: 65) sostiene que existió participación de la mujer en un ámbito concreto de la especialización dentro del colectivo druídico, concretamente en la parcela correspondiente a vates, con dedicación sobre todo al canto y vaticinio, en el caso de las mujeres, seguramente alejadas a la práctica sacrificial oferente y no adivinatoria. Profetas y poetisas debieron de tener una posición honorable, con el poder ritual o mágico entendido como una cualidad técnica particular dentro de un módulo de especialización. Cabe la posibilidad de que hubiera existido un veto en lo tocante a la existencia de un grupo de especialistas femeninas organizado y colegiado del más alto nivel, aunque no se puede garantizar. Las evidencias parecen indicar que la participación femenina, si bien estaba inserta en la vida religiosa, no tuvo por qué tener un protagonismo central o pleno, aunque faltan suficientes pruebas que permitan afirmarlo o negarlo con total seguridad (Sopeña 1995: 63).

Sin embargo, si tenemos en cuenta la posibilidad de que las numerosas ramas de especialización ritual y religiosa respondieran todas ellas a las mismas lógicas de la disciplina druídica, las diferencias pudieron ser sobre todo de grado y parcelas de actuación. De esta manera, la partícula *dru* denotaba un alto grado de sabiduría, ya que acompaña a **weid*, y no se puede asegurar que las mujeres no alcanzasen tal grado, pues etimológicamente se puede plantear esta posibilidad, tal y como se puede apreciar en un análisis algo más detallado de las inscripciones presentes en los plomos de Larzac.

5.4.3.1. Las mujeres de Larzac

El plomo de Larcac¹², es una pieza metálica que presenta inscripciones que evidencian el uso de prácticas mágicas o rituales por parte de especialistas femeninas, aparecida en una tumba del final de la Segunda Edad del Hierro. Es un texto escrito con caracteres latinos, pero en lengua gala, y narra el enfrentamiento entre dos colectivos (Green 2010a: 99). En este texto se hace uso del término *uidluias* para referirse a estas mujeres practicantes. Entre ellas debió de haber dos a cargo del desempeño ritual y el desarrollo del acto mágico (Sopeña 1995: 63-64), denominado *briptom* (Lambert 1994: 160-172).

En el texto parece indicarse que recurrieron a Adsagsona, que pudo haber sido una ritualista o “hechicera” de mayor poder (Green 2010a: 99), quizás con carácter mítico. Otra posibilidad, tal y como indican algunos estudios, es que se tratase de una invocación a una divinidad asociada al poder ctónico y especializada en algunos tipos de persecución mágica (Martin 2012: 10; Mees 2008: 126). Esto relaciona esta tablilla de manera directa con las prácticas de *defixio* griegas y latinas, por el recurso a una potencia divina para hacer frente a otros enemigos humanos. Además, presenta el contenido, la estructura y algunas fórmulas habituales en los textos latinos, lo que pudo producirse influencia o asimilación de sus prácticas rituales o bien por la asimilación formal de algunos aspectos para el desempeño de prácticas mágicas indígenas anteriores (Martin 2012: 10; Mees 2008: 126-131; Sopeña 1995: 63-64). Además, la tumba pudo haber pertenecido a una miembro de este colectivo de especialistas rituales, lo que debió de dotar de mayor eficacia al encantamiento (Sopeña 1995: 63-64).

Es conveniente reparar en el uso que se da a los términos *briptom* y *uidluias*, vinculados en este caso al poder mágico o ritual. En primer lugar, *briptom*, que se puede traducir como “encantamiento” o más exactamente “embrujo”, se asocia a la palabra *brixta*, presente en otras inscripciones y que suele entenderse como “magia” o “brujería” (Delamarre 2003: 90; Lambert 1994: 167), por lo que en este texto el uso de este término parece hacer referencia al acto mágico en sí mismo. En el caso de *uidluias* se puede apreciar cómo aparece, una vez más, la raíz **weid*, asociada a “saber” o “ver”, que como ya se ha indicado está presente en la palabra “druida”, entre otras (Delamarre 2003: 319; Lambert 1994: 167; Sopeña 1995: 65). Esto nos remite a la traducción de Lejeune (1985: 151) como videntes y asociadas al concepto de *velitas*, al cual se ha hecho referencia anteriormente, y al *vate*, como especialista

12 La descripción científica, transcripción y traducción al francés se puede encontrar en Lambert, Pierre-Yves (1994): *La Langue Gouloise*. París: Editions Errance, pp. 160-172.

adivinatorio en contexto galo. En este sentido, la raíz, acompañada de un nominativo, pudo servir para hacer referencia a una hechicera, una vidente (Sopeña 1995: 65) o incluso una sabia.

Mees (2008: 131) propone que este plomo de Larzac parece seguir el modelo tradicional de una *defixio*, en el cual, tomando como punto de partida “la magia de las mujeres”, un grupo trata de dañar a otro, cuyos nombres se especifican al final del texto. Por ello, pudo haberse tratado de una suerte de magia y poder ritual diferente al druídico, desempeñado por especialistas masculinos. No obstante, dada la similitud semántica con respecto al *vate*, así como el uso de la misma raíz en referencia a la visión y la sabiduría, no parece que se tratase de usos rituales ontológicamente diferenciables.

Todo esto parece indicar que en el mundo céltico existieron mujeres capaces de ejercer como especialistas espirituales, rituales y mágicas, tanto de manera coordinada en gremios o cofradías, como es el caso registrado en Larzac, como a nivel individual. Cabe considerar que pudo tratarse de un comportamiento religioso paralelo a la oficialidad druídica, aunque con ciertas similitudes, pero también pudieron ser prácticas complementarias dentro de un mismo conjunto de creencias (Green 2010a: 99).

En este sentido, tiene una importancia fundamental tener en consideración las formas de organización que pudieron haber articulado los colectivos de especialistas religiosos, en caso de que pueda considerarse que existieran como tales, y ver qué papel pudieron desempeñar las mujeres en estos espacios. Puede pensarse que se trataba de un grupo jerarquizado en el cual los druidas ocupaban el puesto de mayor prestigio y estatus, aunque en ocasiones su nombre se aplicase también al resto del escalafón. En este sentido, el acceso a tal nivel pudo depender de los conocimientos, la edad y, en última instancia, el estatus específico para la práctica religiosa, por lo que pudieron haber llegado a existir especialistas religiosas femeninas o “druidesas”, al menos si nos acogemos a aspectos teóricos y estructurales. No obstante, no han aparecido evidencias de la existencia de algún personaje histórico femenino bajo dicha denominación y que desempeñase las funciones completas o equivalentes a este alto rango de especialización, más allá de las menciones antes indicadas en las que se aprecia una cierta coincidencia funcional.

5.5. Poder, autoridad y legitimidad: el papel político del druidismo

El carácter del druida como mediador con el ámbito espiritual y diplomático, su papel de consejero y juez en asuntos legislativos, así como el conocimiento del medio natural, los remedios mágicos, la historia e incluso el futuro, le colocan en una posición social particular

(Torres-Martínez 2011: 495). Su capacidad de interacción con lo espiritual o liminal se traducía sobre todo en funciones vinculadas al culto, pues estos conocimientos garantizaban el control de las ceremonias más importantes y la asistencia en sacrificios, que podían ser muy determinantes en aspectos vitales y la toma de decisiones del mundo galo (Brunaux 1996: 36; 2006: 256). Esto hace que, pese a que pudo tratarse de un colectivo social con una notable autonomía, eran plenamente partícipes del resto de actividades sociales (Brunaux 2006: 256; Torres-Martínez 2011: 495). Por otro lado, sus importantes funciones legislativas y judiciales dotan al druida de un destacable poder sociopolítico de manera unívoca. Sus designios habrían de ser asumidos, pues en caso contrario los infractores pudieron llegar a ser excluidos de las prácticas religiosas, con el consecuente desplazamiento social por parte del resto de la comunidad (Caes. *BG*, VI, 13, 5-6).

El poder político, entendido como la capacidad de imponer una voluntad concreta en una relación social, independientemente del medio por el cual se canalice el mismo (Balandier 1976: 43; Weber 1969: 43), puede existir en cualquier estructura humana, siendo inherente a toda la sociedad y sus parámetros de estructuración (Bourdieu 2001: 89). Su reparto entre los diferentes miembros que la componen tratará de mantener el respeto a las reglas sobre las que se funda y generalmente aspira a corregir las imperfecciones de la competitividad, tendiendo normalmente a la estabilidad estructural, salvo en procesos de moción histórica (Balandier 1976: 43-44; Bourdieu 2001: 89). La distribución de las diferentes cuotas de poder puede modificar las reglas y estructuras sociales en función de quienes ostenten una mayor capacidad de control o reconocimiento de su monopolio. De esta manera se podría llegar a alcanzar una posición de autoridad, es decir, una probabilidad de dominación de manera legítima por la asunción social de estos parámetros de comportamiento político (Balandier 1976: 49; Crumley 2003: 137; Weber 1969: 43).

En las sociedades célticas, tal y como se ha presentado, el estatus personal era fundamental, marcado en muchas ocasiones por el carisma, que determina en gran medida la estima social y el prestigio, así como las posibilidades de conseguir liderazgo y poder político (Torres-Martínez 2011: 379). Esto permite que cualquier personaje pudiese llegar a alcanzar, desde una perspectiva weberiana, una legitimidad de tipo carismático, de modo que las capacidades personales de un druida serán tenidas en consideración para la consecución de una cuota de autoridad. Por otro lado, su participación directa como garante legal y conocedor de las tradiciones hacen que, desde esta perspectiva de análisis de su legitimidad, pueda considerarse que tiene un carácter legar o racional y tradicional, dependiendo de la parcela de actuación concreta en la que esté ejerciendo (Balandier 1976: 48-49; Weber 1969:

172-181 y 193). Con esto, tal y como suele suceder en toda sociedad, sobre todo de notable complejidad, estos individuos pudieron consolidar su posición social apelando a diferentes elementos legitimadores.

En cualquier caso, no parece que dependieran del uso de la fuerza y represión o poder físico, es decir poder político dedicado exclusivamente a la modificación conductual por medio del miedo, la coacción o la coerción (Service 1984: 29-30; Ames 2010: 20), salvo momentos muy puntuales en los que pudo ser un elemento determinante. Tal podría ser el caso de la elección de archidruida por medio de las armas en caso de que el resto de criterios no fueran decisivos (Caes. *BG*, VI, 13, 8-9). En general parece que tuvieron especial importancia los diferentes valores de los individuos que integraban la sociedad (Swartz, Turner y Tuden 2011: 75), si bien es cierto que la capacidad bélica y militar era una de ellas, no necesariamente se demostraba de maneras impositivas. De esta manera, puede llegar a interpretarse como un poder consensual, con legitimidad de carácter sustantivo, al margen de las tres legitimidades weberianas, pero no necesariamente incompatible con las anteriores, pues en este caso se añade al sustento político la forma de entender las relaciones de reciprocidad entre la sociedad y el sujeto (Rhum 2000: 149; Swartz, Turner y Tuden 2011: 80-81).

En este sentido, el druida combina elementos de legitimidad legal, tradicional y carismática, que pueden llevar precisamente a la consecución de este cuarto tipo. Sus conocimientos y capacidades le permitían el acceso a la autoridad en ciertas ocasiones. Pero esto no sucedía en tanta medida por el hecho de tener ciertas características, sino por la posibilidad de responder, gracias a ellas, a las necesidades sociales de forma recíproca a la autoridad que se le confiere por parte de la sociedad. Dependía en gran medida de la percepción que la propia sociedad tenía de sí misma y de las formas de concesión y legitimación del poder, no sólo por parte de sus usuarios, sino del resto de la comunidad.

Esta serie de articulaciones en las relaciones de poder dotan al sistema político de una mayor flexibilidad, pues el carácter consensual presenta normalmente una visión a largo plazo, sustentada en la confianza. Por otro lado, ciertos aspectos carismáticos pudieron tener mayor efecto en la toma de decisiones de carácter inmediato, dada la capacidad de asumir ciertas responsabilidades puntuales, lo cual puede resultar determinante (Lewellen 2009: 97-98; Swartz, Turner y Tuden 2011: 80-81).

En general, toda ceremonia de tipo religioso, en la medida en que se trata de un elemento regenerador de las estructuras sociales, manifiesta una serie de aspectos políticos (Balandier

1976: 44; Bourdieu 2001: 89). Esto se debe a que los diferentes actos sociales, sobre todo los rituales, presentan una fuerte carga simbólica (Cohen A. 2011: 101-102), con su consecuente componente político (Lewellen 2009: 113-114). Todos los rituales, ceremonias y asambleas de carácter público debieron haber tenido una enorme importancia en la Galia como un elemento de cohesión y estructuración social, autoconciencia e identidad compartida (Fernández-Götz 2014a: 217). El carácter comunicativo que Bourdieu (1971: 195) identifica en los mitos y estructuras religiosas como sistemas simbólicos, toma aquí una especial relevancia, pues permite la transmisión cultural de diferentes preceptos que definen el campo social y político.

Aunque el carácter sacerdotal dado a los druidas como colectivo en ocasiones pueda dar la impresión de un apartamiento de los sistemas asamblearios, parece evidente, a la luz de los testimonios históricos, su participación en ellos. El propio César (*BG*, I, XIII, 3) describe la participación de Diviciaco como intermediario y portavoz de una asamblea pangala. Dado que estas reuniones tuvieron muchas veces un cierto carácter cultural e incluso desarrollarse en espacios de culto o santuarios, los especialistas religiosos debieron de jugar un papel fundamental. Los druidas debieron de ser los encargados de la realización de los sacrificios oportunos y también de fijar las fechas adecuadas de manera acorde al calendario civil y litúrgico (Brunaux 1996: 27; Fernández-Götz 2014a: 84; Roymans 1990: 31-32). Dicha participación combina aspectos políticos y religiosos, de manera que queda evidenciada su insolubilidad en algunas ocasiones, pues muchas veces en el mundo antiguo se puede apreciar un pensamiento holístico y menos fraccionado que no resulta acorde plenamente a las categorías actuales (Fernández-Götz 2014a: 84 y 221). Así mismo, las propias reuniones drúidicas debieron de tener una enorme importancia social, dada la importancia de sus contenidos de tipo cosmológico, histórico y jurídico, y la influencia de estos en la toma de decisiones colectivas (Arbabe 2017:95-96).

Además, esa participación en las actividades preparatorias pudo conferir un mayor prestigio e influencia, entendida como forma de cambio de actitudes puntuales sin la mediación de amenazas, coacciones o activación de compromisos coercitivos (Swartz, Turner y Tuden 2011: 89), en el propio desarrollo asambleario. También debieron de jugar un papel fundamental por el hecho de ser los mayores conocedores de los parámetros del universo, así como la historia, la tradición y las leyes, por lo que tenía un notable peso político (Torres-Martínez 2011: 377). No obstante, en este modelo de asambleas también podrían ejercerse métodos de persuasión con carácter intimidatorio y coercitivo para propiciar el cambio de actitudes (Swartz, Turner y Tuden 2011: 98), por la activación de compromisos clientelares

o amenazas directas de exclusión social y comunitaria (Caes. *BG*, VI, 13, 5-6). Esto lleva a que en ocasiones se proponga la posibilidad de que los druidas tuviesen derecho de veto en ciertas cuestiones (Torres-Martínez 2011: 377).

También es posible que la elección de un lugar determinado para la realización de las reuniones sociales y drúidicas, independientemente de que fueran o no pangalas o regionales, tuvo sin duda una notable importancia política y simbólica. En caso de que implicasen a regiones amplias, las civitas con mayor importancia en cada momento habrían reclamado que se realizasen en su territorio, pues se trataba de un elemento de legitimación y prestigio intertribal. En cualquier caso, la centralidad geográfica con respecto a los territorios de los asistentes pudo ser un elemento a tener en consideración a la hora de convocar un evento de tales características (Zecchini 2002: 56-57).

La participación drúidica como un elemento legitimador se puede apreciar en los diferentes apoyos a los que aspiraban las autoridades de la comunidad. Muchas ocasiones se buscaba el consejo de especialistas rituales o morales, sobre todo en los periodos previos al siglo III a.C. y la consolidación de las civitates (Brunaux 1996: 26; Guyonvarc'h y Le Roux 2009: 77-78). En este sentido la religión funciona como un instrumento de las autoridades, garantizando su legitimidad y funcionando como un medio competición política (Balandier 1976: 134; Lewellen 2009: 68), además, proporciona una serie de estructuras, creencias y tradiciones que los aspirantes al poder pueden tratar de manipular (Lewellen 2009: 68), pues se trata de elementos estructurados y estructurantes de enorme importancia social en la configuración del habitus (Bourdieu 2001: 89; 2007: 86).

Diversos testimonios muestran cómo los druidas pudieron participar en la elección de diferentes magistrados, como el *vergobreto*, investido de un gran poder, o reyes (*rix*) y príncipes (Caes.: *BG*, VII, 33, 4; Guyonvarc'h y Le Roux 2009: 163-164; Zecchini 2002: 69), incluso podían llegar a propiciar la victoria de uno u otro mediante rituales, usando elementos como huevos de serpiente según las descripciones dadas por Plinio (*HN*, XXIX, 52-54). Parece que las ceremonias de investidura de algunos cargos, incluso militares, se realizasen en un espacio consagrado y con una serie de sacrificios. Por ello, el reconocimiento por parte de lo que podría llegar a entenderse como una aristocracia religiosa, se convierte en un elemento clave en la legitimación de otras formas de autoridad (Brunaux 1996: 26). De este modo, el poder que pudiera llegar a ostentar y desplegar una autoridad debió de tener un cierto grado de dependencia, pues un colectivo estaría dotándola de parte de sus derechos a nivel individual. Sin embargo, hay que tener en cuenta que se basaba sobre todo

en el poder independiente y específico del propio individuo, es decir, su propia capacidad y experiencia (Lewellen 2009: 95-96). En estas se incluían diferentes elementos de prestigio, como la capacidad de gestión de las relaciones clientelares, la fuerza y los conocimientos (Fernández-Götz 2014a: 63).

El druida heduo Diviciaco y su relación con su hermano pequeño Dumnorix, quien ostentaba el cargo de príncipe (Caes. *BG*, I, 3, 5), es un claro ejemplo de la enorme complejidad de las relaciones políticas en la Galia, donde las difuminadas fronteras entre política y religión podían dar lugar a personajes ambivalentes. En un primer momento, Diviciaco apoyó a su hermano, lo que facilitó su progresivo ascenso social hasta el liderazgo de la comunidad (Caes. *BG*, I, 20, 2), lo que evidencia la importancia del apoyo por parte de especialistas religiosos y otras figuras de prestigio en las decisiones políticas. No obstante, por diferentes posiciones tomadas con respecto a las relaciones con Roma, que no son el objeto de este trabajo, acabó por aparecer una cierta competencia política entre ambos, que trataron de obtener cada uno una mayor cuota de poder con respecto al otro (Caes. *BG*, I, 18, 8).

Esta competencia parece indicar que las instituciones religiosas pudieron desarrollar estrategias de control de lo puramente político. En este sentido, se podían encontrar aspectos condicionales y coyunturales, como la presentación de posiciones opuestas en una asamblea, como aspectos categóricos y permanentes, como el establecimiento de un sistema de confirmación sistemática de las autoridades civiles mediante ceremonias religiosas (Balandier 1976: 138-139). El equilibrio en la distribución de las cuotas de poder político pudo mantenerse en cierta medida gracias a las tensiones entre los diferentes miembros, aunque no debe entenderse nunca como un equilibrio estático e inmutable (Lewellen 2009: 89).

A veces se ha planteado la posibilidad de que las movilizaciones de poblaciones en la Galia fuesen un elemento regulador de las jerarquías sociales, pues con ellas se podía evitar la excesiva estratificación, pues la reducción demográfica facilitaba la reducción de excesivas desigualdades (Fernández-Götz 2014a: 153-155). Este mismo papel equilibrador pudo recaer de cierta manera sobre el colectivo druídico, pues funcionaba como limitador en la centralización del poder de manera exclusiva por parte de la aristocracia militar. Esto facilitaba que el jefe civil o militar pudiera ser penalizado por la comunidad en caso de actuar por su cuenta y sin la autorización de la asamblea (Caes.: *BG*, I, 19, 1; Fernández-Götz 2014a: 153-155).

En este sentido, a pesar de que el testimonio de Diodoro (V, 31, 5) pudo estar sobredimensionado a la hora de explicar cómo el druida es capaz de detener a las tropas

antes de la batalla, lo que para el autor demuestra el poder de la sabiduría sobre la guerra, puede entenderse como una forma de manejo de la religión a modo de sanción social de los comportamientos bélicos. Igualmente, el mismo autor explica, cómo, ya fuera tiempo de guerra o de paz, existían una tendencia notable a escuchar y obedecer a los druidas y bardos, los cuales funcionaban incluso como intermediarios diplomáticos (Apiano: IV, 12; Zecchini 2002: 56-57), lo que evidencia su importancia en la toma de decisiones.

Estos dos especialistas, druidas y bardos, tuvieron un importante papel como elemento legitimador, pues también eran unos de los principales articuladores del discurso mítico-histórico en la cultura y sociedad gala (Brunaux 1996: 26; 2004: 137; Perrin 2006a: 156). Tal y como se ha ido indicando, en el mundo indoeuropeo, la palabra pudo ser un medio privilegiado de relación con lo divino, de manera que resulta habitual que se vincule a los especialistas rituales y a la primera función dumeziliana, la soberanía. En cualquier caso, este poder de la oralidad pudo trascender a otras esferas. Hay que tener en cuenta que en la india védica la palabra jugaba un papel fundamental, no sólo por la capacidad de hablar, sino la forma de modelar el lenguaje acorde a las artes y las ceremonias. De este modo, la palabra elaborada adquiere una notable potencia mágica que dota a quien la formula de un poder equiparable o incluso mayor que la fuerza física (Mendoza 1998: 214-220). Esto parece ser acorde a la descripción de Ogmios brindada por Luciano (*Her.* Proem. 5-8), en la que lo identifica con Heracles como ejemplo de fuerza y poder, pero a través del habla.

A esto es conveniente añadir que se suele identificar como adivinos y druidas, por ser los principales estudiosos de la naturaleza, el pasado y el futuro, son los depositarios del conocimiento mítico y cosmológico, estrechamente relacionado con el conocimiento histórico y heroico asociado normalmente a los bardos. Esto tenía una inmensa importancia en la construcción del discurso político, histórico y dinástico (Brunaux 1996: 26). Esto hace que los propios druidas sean los articuladores del calendario exotérico, con lo que marcaban los tiempos de funcionamiento de la sociedad gala y su vida cotidiana, pues no conviene olvidar la estrecha relación de las cuestiones sociales con la percepción cosmológica. Mientras tanto, los calendarios esotéricos estarían reservados a quienes comprendiesen y manejaran los conocimientos de orden divino y metafísico más complejos, a modo de herramienta de especialización. Por ello, la participación y trascendencia de los especialistas rituales en los diferentes ciclos económicos debió de ser enorme, lo que los situaba como un elemento activo de fundamental importancia en la vida política y social (Torres-Martínez 2011: 544).

Algunos autores, el propio César (*BG*, VI, 14, 3-4) en primer lugar, han apuntado a que la larga duración de la formación de tipo oral y memorístico, que podía prolongarse incluso durante veinte años, podía deberse a la búsqueda de un mayor control sobre estos

conocimientos con carácter erudito. Esto haría que todo el colectivo druídico tuviese un especial prestigio, pues podían acceder a una suerte de saberes exclusivos y restringidos, a distintos niveles, para el resto de la población (Torres-Martínez 2011: 494).

Por otro lado, este mantenimiento de un discurso mítico funcionaba como un elemento de cohesión social y reproducción cultural (Fernández-Götz 2014a: 92-93). Hay que tener en consideración que la presencia o interferencia de elementos externos a la sociedad puede generar alteraciones en el funcionamiento interno del poder. Esto puede hacer que los propios símbolos que confieren prestigio a los individuos o instituciones de poder acaben por convertirse en símbolos de personalidad identitaria frente a los ajenos (Balandier 1976: 45-46). Así, aunque no es uno de los elementos centrales de este trabajo, la unidad religiosa, bajo la supervisión de los druidas, pudo pasar a convertirse en un símbolo de identidad en determinadas acciones contra enemigos extranjeros, como en las revueltas surgidas contra César a partir del año 56 a.C., con un *gutuate* identificado como instigador (Goudineau 2003: 384; Zecchini 2002: 69).

En definitiva, podemos ver cómo en un contexto con una enorme complejidad política, como es el caso de la Galia prerromana, el papel de los especialistas rituales era fundamental, pues las fronteras entre la parcela religiosa y la social eran muy tenues. Las capacidades y prestigio personal les permitían participar en los actos asamblearios y las decisiones sociopolíticas de manera fundamental. La forma de articulación de las estructuras religiosas pudo permitir que controlasen ciertos elementos de poder, lo que limitaba el monopolio de los mismos por parte de una única figura de autoridad. Sin embargo, es necesario tener en cuenta que debieron de existir múltiples variaciones en función del contexto histórico, político y social específico.

5.6. Conclusión: el druida

Tal y como se ha tratado de mostrar, la sociedad gala no debe entenderse en ningún momento como una entidad de estudio monolítica y estática, sino variable y dinámica. Aunque se puedan reconocer tres niveles organizativos básicos con cierta autonomía, como son la familia extensa, la subetnia y la etnia, hay que tener en cuenta que estaban estrechamente interrelacionadas. En general, desde una perspectiva antropológica, parece posible identificar este contexto con un modelo de organización sociopolítica de tipo tribal complejo, que aquí se define por su carácter heterárquico. En cualquier caso, pudieron producirse variaciones regionales con tendencia a la centralización típica de las jefaturas y en otras una estratificación administrativa prácticamente estatal. Lo más habitual parece que fue un modelo de organización y toma de decisiones de tipo asambleario. Sin embargo, no

hay que olvidar que se trataba de una sociedad aristocrática en la que ciertos segmentos de población tenían un acceso diferencial a los recursos de prestigio y al protagonismo y poder político, a pesar de que requiriesen de la ratificación de las asambleas y, en ocasiones, de lo que tradicionalmente se ha denominado senado.

En un contexto con estas características la religión también presentaba una enorme complejidad y es difícil sistematizarla de forma completa, en gran parte debido a la carencia de información sobre ciertas cuestiones, lo que se trata de completar por medio de reconstrucciones comparativas y etnoarqueológicas. En general se pueden apreciar una serie de rasgos recurrentes, como la creencia en la metamorfosis y la inmortalidad de las almas, o la tendencia al triplismo. En lo referido a la posible existencia de un panteón se presentan innumerables dudas, tal y como se puede apreciar en los apartados anteriores, pues incluso se ha llegado a plantear la existencia de un monoteísmo polifacético en lugar del tradicional politeísmo con diversas divinidades antropomorfas, cuyas identidades y funciones aún están sujetas a discusión y revisión constante. En cualquier caso, y aunque aquí se ha tratado de hacer una presentación sintética y sistemática de sus divinidades, la religión gala iba mucho más allá de una construcción mitológica, lo que facilitó su permeación en diferentes aspectos sociales. La realización de sacrificios rituales o la articulación del calendario afectaban de manera determinante a numerosos aspectos de la vida cotidiana y hacían que el conjunto de pensamientos religiosos y míticos se plasmasen y estuvieran presentes de forma material.

Dado su papel como especialistas religiosos, los druidas adquirirían una importancia capital en la sociedad. Sus funciones eran bastante diversas, algunas de ellas dependientes de lo que a veces se ha considerado saberse elevados, como la filosofía o la teología, y otras relacionadas con aspectos más cotidianos, como la medicina o la adivinación. No obstante, todas respondían al mismo conjunto de lógicas y percepción de la ordenación cosmológica, con espacios de actuación bastante extensos pero interrelacionados. En cualquier caso, sus posibles formas de organización interna siguen planteando algunas dudas. Las diferentes denominaciones que reciben algunos especialistas religiosos llevan a pensar que dentro del colectivo druídico pudieron existir diferentes categorías. Cabe la posibilidad de que se tratase de una división exclusivamente funcional, pero también de que fueran diferentes fases de un largo proceso de aprendizaje, que les permitía actuar de diferentes formas en función de los conocimientos desarrollados y adquiridos hasta el momento, pudiendo detener la formación, especializarla o completarla para adquirir ese famoso estatus de druida.

Todo esto no hace sino indicar una situación en la que los druidas tuvieron un gran protagonismo, tanto en prácticas religiosas y rituales, como en prácticas sociales y políticas. Se demuestra evidente, dado lo anteriormente desarrollado, que su enorme presencia en

la vida cotidiana de la Galia les confería prestigio y poder de acción política. Éste podría venir tanto por sus rasgos individuales, con una legitimación de tipo carismático, como por el consenso social en función de lo que el especialista religioso puede aportar a la sociedad de forma recíproca al poder conferido por una legitimación sustantiva. A pesar de que se trataba de una sociedad aristocrática en la que imperaba un *ethos* bélico, su complejidad y la dispersión del poder en diferentes personajes e instituciones, de una manera heterárquica, llevan a que se limitase la capacidad de monopolio del poder en autoridades unipersonales. Aquí se evidencia cómo los especialistas rituales, fueron un elemento fundamental en el mantenimiento del equilibrio entre las estructuras de poder en la Galia, de las que ellos mismos eran partícipes. No obstante, las diferentes autoridades, instituciones y figuras de poder de esta heterarquía pudieron haber colaborado con unos mismos objetivos o consolidando la concesión de la autoridad a ciertos personajes principales en algunas ocasiones. Tal es el caso de la participación de los druidas como agentes políticos que legitimaban y propiciaban la elección de ciertos gobernantes o la toma de algunas decisiones políticas.

En definitiva, la participación del colectivo druídico en todos los aspectos de la sociedad hace que se trate de una figura de inmensa importancia para poder entender el funcionamiento político y religioso de la Galia prerromana. Por este motivo, pudieron pasar a ser uno de los principales elementos de unidad identitaria gala frente a presiones externas, pero además uno de los aspectos centrales para la investigación contemporánea de las religiones célticas.

6. Buscando al chamán: repaso teórico y conceptual

Una vez abordados los dos ejemplos de caso, resulta pertinente reparar en algunos aspectos teóricos de nuevo y reflexionar sobre los usos terminológicos que se pueden aplicar en ellos. Llegados a este punto cabe preguntarse si el druida, así como tradicionalmente ha sucedido con el *angâkoq*, puede recibir la denominación de chamán. En cuestiones funcionales vemos cómo ambos especialistas aquí tratados comparten varios aspectos y atribuciones, aunque sus diferencias en aspectos institucionales, sociales y formativos son destacables.

Miranda y Stephen Aldhouse-Green, en su obra *The Quest for the Shaman* (2005: 9-10), plantean la posibilidad de que se puedan encontrar evidencias de comportamientos chamánicos en numerosos contextos prehistóricos, desde África hasta Oceanía, algunos de ellos incluso paleolíticos, y otros que nos resultan más recientes y cercanos, como la Edad del Hierro Europea. Esto lleva a que se pueda reconsiderar que numerosos personajes cambiantes, con capacidades transformativas o visionarias, presentes en el imaginario céltico, tuvieran un componente intrínsecamente chamánico.

El chamán desarrolla entre sus funciones habituales las de especialista ritual, junto con las que se encuentran: médium, vidente, sanador, psicopompo o asistente mágico en caza, pesca o siembra. Sin embargo, suelen destacar los aspectos espirituales, su vinculación a seres no humanos y las capacidades extáticas e incluso transformativas (Pharo 2011: 53-54). Dado que estos elementos pueden presentarse en numerosos tipos de especialista religioso, es fundamental tener en cuenta la propia concepción y uso que se atribuyen al término “chamán”, pues en ocasiones ha sido utilizado de manera poco exacta.

6.1. Concepción y uso de los términos “chamán” y “chamanismo”

El término “chamán” ha sido utilizado de forma genérica e imprecisa en numerosas ocasiones, para referirse a diversos especialistas que realizan ritos parecidos (Clottes y Lewis-Williams 2001: 11; Klein *et. al.* 2002: 387; Pharo 2011: 7 y 14). A veces se ha llegado a identificar bajo el nombre de “chamanismo” a compuestos religiosos enteros, como es el caso de la religión tradicional inuit, catalogada habitualmente como chamanismo ártico en función de su especialista ritual. Esto pone de relieve la enorme importancia que ha tenido este tipo de especialistas rituales y/o religiosos, por lo que es conveniente acotar en la medida de lo posible las formas de uso que se suelen dar a este término.

En este apartado se trata de hacer una revisión de los postulados tradicionales al respecto, teniendo en consideración algunas de sus ventajas e inconvenientes, de manera que se puede llegar a tener una visión general a la par que sintética de lo que significan estos conceptos como herramienta académica. Por ello es necesario realizar una aproximación desde diferentes definiciones, algunas incluso presentes en diccionarios de antropología, una primera herramienta de acercamiento determinante en las fases formativas



Figura 24: Representación de un chamán siberiano por Nicolaes Witsen, s. XVII

de los investigadores, pero cuyo contenido muchas veces es demasiado reduccionista y sintético. Sin duda, cuanta mayor es la profundidad y minuciosidad de las investigaciones y trabajos científicos al respecto, mayor complejidad y exactitud podemos encontrar en las formas de presentar el fenómeno y el especialista vinculados a esta terminología.

Se trata de una denominación de origen siberiano, concretamente del grupo tungú-evenkí, que utilizaba las voces *shar-man*, *shay-man* o *xaman* (Akoun 1978: 116; Barfield 2001: 146; Clottes y Lewis-Williams 2001: 11; Duch 2001: 170-171; Eliade 1993: 20; Green, M. y S. Green 2005: 10; Hultkrantz 1992: 18; Morris 2009: 27-28; Pharo 2011: 13; Sales 1996: 151; Siikala 1987: 14; 1998a: 1-2), que debían de significar “conocer, sabio o vidente a través del éxtasis” (Barfield 2001: 146; Jolly 2005: 127).

Muchas veces se ha aplicado desde la antropología tradicional a diversos especialistas médicos y rituales, como el “hombre medicina” norteamericano que combina ambas vertientes, sin embargo, en este caso no resulta acertado, pues se trata de prácticas paralelas (Hultkrantz 1992: 18 y 33-34). Los antropólogos generalmente reconocen que los especialistas religiosos tienen diferentes tipos de deberes y funciones, dependientes de los contextos culturales y las estructuras religiosas de la sociedad en la que se desarrollan. Sin embargo, es habitual el intento de clasificación en dos grandes grupos de especialistas religiosos: chamanes y sacerdotes. En general, el chamanismo es un fenómeno que se ha

asociado desde la investigación a contextos sociales entendidos como simples, igualitarias o, mientras que al sacerdote se le encuadra en sociedades complejas, estratificadas o urbanas (Pharo 2011: 18; Valverdú 2003: 424).

Una de las distinciones tradicionales entre el chamán y el sacerdote es que, dentro de su formación y aprendizaje de la especialidad religiosa, el chamán requiere de un prestigio adquirido de su relación y comunicación directa con los espíritus, que le confieren sus poderes; mientras que el sacerdote puede tener un aprendizaje totalmente mediado por un adiestramiento (Duch 2001: 168-169; Klein *et. al.* 2002: 393; Valverdú 2003: 424). A veces se identifica al sacerdote por tener carácter colectivo y liderar ceremonias religiosas. Sin embargo, en contextos asociados a chamanismo también existen actividades rituales o religiosas con carácter colectivo dirigidas y gestionadas por el chamán (Klein *et. al.* 2002: 393). Otro elemento diferenciador al que se suele recurrir es la oficialidad y la estratificación de su posición social y autoridad. Si bien ambos pueden tener capacidad de influencia en el marco de acción sociopolítica, al sacerdote se le aduce una sistematización formal de la misma. Ocupa una posición estable de autoridad sistematizada, tenga una cuota de poder alta o baja. Por su parte, al chamán se le atribuye una capacidad de ejercicio del poder político no sistematizada, carente de lo que anteriormente se ha definido por autoridad, dependiente totalmente del contexto y las cualidades y actos individuales (Valverdú 2003: 430-431).

Tal y como se ha indicado, esta dicotomía parece ser más una producción de la investigación moderna que una realidad general, con enormes variaciones contextuales y especificidades sumamente complejas. Todo especialista ritual, mediador entre las parcelas de lo divino, sagrado o espiritual, tiende a presentar una serie de características y aspectos similares. Por ello el sacerdote suele tener una vinculación a cuestiones oficiales y estructuradas, de manera que la dualidad sacerdote-chamán se sitúa en una posición similar a la que se puede encontrar entre religión y magia, respectivamente, al menos desde la perspectiva de los investigadores (Klein *et. al.* 2002: 393). En algunos contextos podrían llegar a aparecer ambos tipos de prácticas y especialistas para cada una, a los que se atribuyan estas denominaciones arquetípicas a modo de diferenciación de las diferentes facetas de ritual (Duch 2001: 170-171). La religión, generalmente con un carácter de oficialidad instituida y normativa, pasa a entenderse como una práctica sacerdotal, mientras que a los chamanes se atribuyen las responsabilidades mágicas, con participación activa y directa sobre los elementos cósmicos con los que se establece relación o se quiere modificar, en ocasiones con connotaciones negativas de este tipo de especialista.

En cualquier caso, es fundamental tener en cuenta que “chamán” es una categoría cultural que a nivel comparativo sólo tiene sentido si se le dota de un significado concreto como un “tipo ideal”. Es decir, una abstracción que recoge características o similitudes esenciales de un fenómeno u objeto a estudiar. Por ello, deben realizarse las categorizaciones y clasificaciones con suma precisión, para poder hacerse después un análisis apropiado, pues son básicamente instrumentos de investigación. Existe una enorme literatura al respecto de este fenómeno religioso, pero no tanta desde una perspectiva teórica y definitoria de los términos. Sin embargo, las definiciones desde diferentes disciplinas y metodologías han llevado a diversos resultados, lo que puede contribuir a generar cierta confusión (Pharo 2011: 8-9 y 15).

“Bajo su forma específica, el chamanismo se caracteriza por unos rituales particulares (relación con espíritus y demonios, posesión y éxtasis obtenido por danzas al son de los tambores) y sobre todo por el estatuto social y sobrenatural del chamán. Este personaje es a la vez sacerdote y mago, temido y respetado, en el grupo en el que ejerce sus funciones de curandero y de intermediario reconocido entre los hombres y lo invisible”

(Akoun 1978: 116)

Este técnico de lo sagrado muchas veces ha adquirido una notable admiración y veneración por parte de su comunidad, dado que encarna en su persona a los espíritus y/o media con ellos. Por este motivo, para los estudios históricos y antropológicos, se convierte en la figura carismática por antonomasia dentro del campo de las religiones (Barfield 2001: 146). Bajo estas premisas parece satisfacer la definición del hechicero carismático presentada por Max Weber (1969: 345).

Si se parte de la base de que no existen palabras totalmente neutrales en el lenguaje, es conveniente tener sumo cuidado a la hora de utilizar términos convencionales. Muchas veces se ha recurrido al uso de la denominación “chamán” con tal ligereza que se invisibilizan los rasgos característicos del especialista religioso al que se refiere. Por ello, es de vital importancia el conocimiento del lenguaje y la cultura del contexto de estudio, para realizar un buen trabajo analítico. En cualquier caso, para el desarrollo del conocimiento científico es de gran ayuda el uso de un corpus teórico y metodológico que sistematice el uso de estos conceptos y parámetros de análisis (Pharo 2011: 7 y 14).

Tradicionalmente los estudios religiosos y antropológicos han tendido a identificar al chamán con el especialista religioso de “culturas primitivas” no occidentales. Así, podría ser un mago, hechicero, curandero o extático, siempre que el contexto fuera similar, lo que lleva a una concepción demasiado imprecisa de esta noción (Eliade 1993: 19; Pharo 2011: 18). Esto hace que sea conveniente limitar el uso de los términos “chamán” y “chamanismo”,

frente a otros con acepciones similares de técnicos médico-mágicos concretos. Si bien es cierto que puede desarrollar usos y prácticas de estos otros personajes, presenta además otra serie de rasgos característicos, como las facultades de psicopompo, místico e incluso poeta (Eliade 1993: 19).

Es fundamental entender que no debería utilizarse “chamanismo” como termino definitorio de una religión en su conjunto, sino un complejo conjunto de prácticas y creencias concretas dentro de un marco de pensamientos cosmológicos y religiosos más amplio con el cual está conectado (Eliade 1993: 20; Green, M. y S. Green 2005: 10; Morris 2009: 30; Pharo 2011: 6 y 11; Siikala 1998a: 1; Siikala y Ulyashev 2011: 177-178). Si bien es cierto que puede llegar a tratarse de un elemento fundamental de algunas religiones, hasta el punto de pasar a ser identificativo de la misma, pues puede marcar el desarrollo de sus prácticas, siempre se debe acotar y especificar la relación con su contexto. Ha de manejarse con cierta cautela, pues podría caerse en un uso reduccionista que se centre en un aspecto parcial de una configuración religiosa compleja en la que otros elementos característicos quedan invisibilizados (Pharo 2011: 6-11).

6.2. ¿Qué hace un chamán?

“A la vez sacerdote, brujo, mago y adivino, el chamán cumple el papel de intermediario entre los hombres y los espíritus. Mantiene una relación privilegiada con la naturaleza y los animales salvajes, cuyos emblemas con frecuencia lleva en sus ropas”

(Sales 1996: 151)

Como ya se ha dicho, los aspectos chamánicos suelen ser sólo una parte de las estructuras religiosas en las que están presentes. No existe una doctrina constante para estos fenómenos, aunque sí una serie de semejanzas que pueden facilitar su identificación (Vitebsky 1996: 11). Por ello, una de las vías de deconstrucción y reconstrucción de la noción “chamán” desde una perspectiva *etic*, externa a la percepción de los participantes del propio fenómeno, es el análisis de sus técnicas religiosas y sus funciones (Pharo 2011: 10).

Si se sigue la tendencia tradicional con un cierto carácter esencialista, en la que las aportaciones de Mircea Eliade tienen una importancia capital, se puede apreciar que a menudo identifica el chamanismo con los estados alterados de conciencia, habitualmente asociados al uso de sustancias farmacológicas (Eliade 1993: 20; Green, M. y S. Green 2005: 12; Hultkrantz 1992: 158-159; Jolly 2005: 127; Klein et. al. 2002: 388; Morris 2009: 27-28; Siikala y Uñyashev 2011: 177-178). Con ellos, el ser humano puede entrar en contacto con los espíritus, siendo esta una de las experiencias primordiales en el origen de las religiones

(Eliade 1993: 20; Sales 1996: 152). No obstante, no es conveniente pensar que todo fenómeno extático o de trance ha de ser identificado como parte de un proceso chamánico, pues se corre el riesgo de invisibilizar ciertas particularidades sociales y culturales (Eliade 1993: 21; Green, M. y S. Green 2005: 12; Heusch 1973: 255; Klein et. al. 2002: 388; Morris 2009: 32-34). Por otro lado, los bailes colectivos o individuales, la privación de alimentos, el control de la respiración, el sonido de los tambores y el aislamiento continuado, pueden ser, entre otros, elementos no farmacológicos propiciatorios de estados de conciencia alterada (Green, M. y S. Green 2005: 12).

Autores como Piers Vitebsky, identifican como “chamán” a cualquier persona que sea capaz de controlar sus estados de trance, ya sea con un viaje espiritual, como entre siberianos y poblaciones árticas norteamericanas, o, de una forma más laxa, sin necesidad de externación del alma, como en Corea (Clottes y Lewis-Williams 2001: 13; Garza 2012: 284; Green, M. y S. Green 2005: 11; Vitebsky 1996: 10). Sin embargo, esto resulta demasiado poco específico e incluiría una gran variedad de especialistas religiosos, de modo que no parece la más acertada, al menos en su totalidad (Pharo 2011: 10). Existen diferentes contextos socioculturales en los que, aunque se considere que el alma o la parte espiritual de la persona puede externarse en cualquier individuo, es la capacidad de hacerlo voluntariamente lo que genera la diferenciación de algunos personajes (Garza 2012: 274). Esta capacidad de control se sus capacidades y toma de decisiones por el bien comunitario puede ser fundamental a la hora de determinar si se trata de un especialista catalogable como chamán (Duch 2001: 171).

Trance y éxtasis, como estados alterados de conciencia, se utilizan muchas veces de forma indistinta, como elementos caracterizadores del chamanismo. Sin embargo, en ocasiones se pueden establecer algunas diferencias (Siikala 1998c: 26-27; Vitebsky 1996: 64-65). El éxtasis se puede considerar una pérdida sensorial alcanzada en silencio y soledad. El trance por su parte consiste en una sobreestimulación producida en compañía, con ruido y movimiento (Vitebsky 1996: 64-65). Algunos casos, como los samis lapones, presentan diferentes estados alterados de conciencia que les permiten desempeñar diferentes funciones. Por ello, no debería considerarse que exista un único modelo de trance o éxtasis en un tipo de religión, ni siquiera en un individuo concreto (Lewis-Williams 2005: 136; Vitebsky 1996: 65). Incluso considerando que las respuestas neurológicas sean las mismas a cierto tipo de actividades en diferentes tiempos y contextos, la interpretación y percepción de estas está siempre mediada por la cultura de quien padece este proceso. En cualquier caso, entre sociedades con contextos socioeconómicos o culturales similares, pueden aparecer dinámicas similares que permitan su análisis comparativo como fenómenos chamánicos (Clottes y Lewis-Williams 2001: 18-20).

Richard Noll (1985: 444) considera las capacidades visionarias como un elemento fundamental del chamanismo, como un claro exponente de la producción de imágenes mentales, aceptadas social y culturalmente, que permiten una correcta interpretación del mundo. En Mesoamérica se puede ver como durante la vigilia son el éxtasis o el trance los elementos característicos del chamanismo, así como durante el periodo de sueño lo son los sueños lúcidos y controlados (Garza 2012: 274). La búsqueda de visiones y estados alterados de conciencia puede producirse en diferentes contextos sociales y tomar por ello diferentes formas (Lewis-Williams 2005: 185).

Lars Kirkhusmo Pharo, en su definición de chamán, enfatiza en la capacidad de viajar a otros “mundos”, aunque remarca a la vez su carácter ritual:

“The “shaman” is a religious specialist who, in the context of a ritual, has the ability to travel to a non-human (supernatural) world, to have direct communication with supernatural beings (deities, spirits etc.) there, and then to return to the human world...”

(Pharo 2011: 10-11)

Esto hace necesarias algunas acotaciones sobre el “Otro mundo”, no humano, con otras cualidades o cuanto menos otra perspectiva. Generalmente se asocia el chamanismo a cosmologías escalonadas, con un eje conector que permita esa traslación mística (Heusch 1973: 257). No obstante, no tiene porqué tratarse de algo superior o inferior, sino que la clave está en que sea ontológicamente “otro”. Por un lado, debe existir un “alma” o entidad anímica o parte del ser que pueda realizar este tipo de viaje o giro, pero no todos los humanos podrían hacerlo, al menos no en las mismas condiciones, por no ser conocedores de su geografía o sus lógicas (Pharo 2011: 10-11).

No tiene porqué entenderse el viaje espiritual como un viaje geográfico, pues puede ser exclusivamente ontológico, un cambio de estado. Así lo que varía es el punto de vista y el ámbito en el que se encuentra el chamán, más que su geografía. Sin embargo, su expresión en forma de itinerario geográfico puede ser una manera de evidenciar la separación en su concepción ontológica (Vitebsky 1996: 15). Por ello, es importante tener en cuenta que, para algunas poblaciones indígenas americanas existe una vinculación directa entre el trance o el éxtasis y el sueño natural. En ambos casos se asiste a una traslación a otro ámbito ontológico. Sin embargo, solo unos pocos personajes, como los chamanes, tendrán control sobre la entrada y salida de esa esfera y sus canales comunicativos, así como interpretarlos y descifrarlos (Carneiro da Cunha 1998: 17; Garza 2012: 17; Viveiros 1997: 42-43).

A pesar de que el viaje puede ser considerado uno de los elementos definitorios y requisitos para asignar a un especialista religioso la categoría de “chamán”, las condiciones del mismo, así como las de los ámbitos a los que accede son muy variables (Pharo 2011: 11). Además, hay que considerar que entre las prácticas chamánicas no todas son dependientes de un proceso extático, sino que se trata de algo puntual, de manera que no debería considerarse un hecho central del chamanismo. No obstante, esa capacidad de acceso controlado a espacios alternativos a la vida humana le permite entrar en contacto con entidades anímicas o espirituales que generalmente no son accesibles al resto de la comunidad (Morris 2009: 27-30; Pharo 2011: 46-47; Viveiros 1997: 2004).

Son bastante habituales las definiciones en torno al chamán que lo identifican como un mediador entre lo humano y lo espiritual, un canalizador de las energías presentes en el mundo y en todo ser. Aunque no siempre se hace referencia a la metodología y las bases sobre las que se asientan tales definiciones, en ocasiones con un cierto componente intuitivo (Green, M. y S. Green 2005: 14-15; Hultkrantz 1992:18-19; Pharo 2011: 12-13; Siikala 1987: 18). En sociedades preliterarias, la capacidad visionaria es un elemento recurrente para establecer vínculos comunicativos, pues se adquieren puntos de vista inalcanzables para parte de la población (Noll 1985 44). El hiper-relativismo perceptivo de las cosmologías amazónicas, estudiado por Eduardo Viveiros de Castro y Philippe Descola, da lugar a una ontología que ha veces ha sido catalogada como perspectivismo. En ellas, es clave el conocimiento y la toma de posición de los otros seres es fundamental para poder establecer un diálogo y control (Descola 1997: 26; Viveiros 1997: 42-43). A esto Manuela Carneiro da Cunha añade la enorme importancia que tiene el chamán amazónico como traductor e interprete con los otros seres que comparten el mundo con los humanos (Carneiro da Cunha 1998: 12). En este sentido, conocer y entender es personificar, subjetivizar, de manera que se establecen lazos comunicativos con otros sujetos con capacidad de agencia y toma de decisiones, lo que permite a su vez comprender su visión del mundo, la geografía de los “otros”, es decir, los otros mundos (Carneiro da Cunha 1998: 17; Viveiros 1997: 42-47). Se convierte con ello en una suerte de geógrafo de las heterotopías ontológicas, más allá de los márgenes de su propia comunidad, pero a la vez en contacto, en constante cierre y apertura de sus fronteras (Foucault 2009: 21 y 75-78), gracias a las capacidades y conocimientos de este especialista ritual.

Esta interpretación del chamán como intérprete, traductor y cosmógrafo, parece tener especial validez en contextos identificados como animistas, como es el caso amazónico o el ártico, anteriormente desarrollado. Sin embargo, la mediación parece fundamental en todo contexto ritual de carácter chamánico, independientemente de la forma en la que se entienda

que se produce este giro ontológico o vuelo, incluso si se percibe como un movimiento puramente geográfico. En determinados contextos el chamán puede servir como receptáculo de las potencias espirituales, que se expresarían a través de su cuerpo (Siikala 1998b: 19-20; Vitebsky 1996: 91), suponiendo por ello un cambio inverso de perspectiva. También puede llegar a considerarse que la comunicación con estos otros seres se produjese de manera física, por medio de una transformación en ellos, generalmente cuando se trata de espíritus auxiliares (Klein *et. al.* 2002: 391-392; Vitebsky 1996:91). Por otro lado, también puede mediar sin implicar posesión o transformación, por conocer su lenguaje, su espacio de actuación y sus formas de comunicación (Carneiro da Cunha 1998: 17; Pharo 2011: 40-41; Vitebsky 1996: 91). Muchas veces esto es lo que marca la definición de un especialista como chamán, así como el control del éxtasis o los trances posesionales, siendo maestro de los viajes y los espíritus (Pharo 2011: 40-41; Siikala 1987: 13).

Algunos autores enfatizan en el carácter posesional, siempre controlado, del chamán (Pharo 2011: 41-42):

“possess religious functionaries who draw on the powers in the natural world, including the powers of animals, and who mediate, usually in altered state of consciousness, between the world of the living and that of the spirits -including the spirits of the dead”

(Jolly 2005: 127)

Por otro lado, Luc de Heusch considera que las prácticas chamánicas se encuentran principalmente en Asia y América, mientras que lo predominante en África son prácticas posesionales (Heusch 1973: 257; Pharo 2011: 25), evidenciando la diferenciación entre unas prácticas y otras por tener naturalezas esencialmente distintas.

En cualquier caso, tanto el viaje del alma, como la posesión pueden llegar a ser considerados como elementos característicos del chamanismo, aunque preferiblemente de una manera secundaria, como accesorios de la mediación con los espíritus (Pharo 2011: 45). Existen muchas discusiones sobre la compatibilidad del viaje espiritual con la posesión en un mismo contexto y como definitorios de chamanismo en diferentes lugares. Podría considerarse que son perfectamente compatibles, incluso en el mismo individuo, en función de las necesidades, como se ha dicho para los tipos de estados alterados de conciencia. Sin embargo, otras veces se consideran incompatibles, incluso radicalmente opuestos. Esto se debería a que, si el viaje del alma lleva la esencia anímica del chamán a un plano extracorpóreo para comunicarse con los seres espirituales, la posesión trae a las potencias espirituales al plano material, usando el cuerpo como canalizador, de modo que serían procedimientos ontológicamente opuestos (Heusch 1973: 255; (Pharo 2011: 49-50).

Este conjunto de técnicas y poderes que el chamán es capaz de desarrollar le pueden llegar a dotar de un cierto carisma o prestigio, incluso llegando a ser temido a la par que respetado. Sin embargo, sus actividades suelen ir enfocadas a la satisfacción de las necesidades comunitarias y no sus intereses personales. La tenencia de ciertas habilidades no es un elemento definitorio del chamán, sino la aplicación de las mismas en respuesta a sus deberes y responsabilidades (Pharo 2011: 58-59 y 64-65). Un ejemplo claro de ello se puede ver en los apartados anteriores, con la diferenciación establecida en el ártico americano entre el *angâkoq*, bienhechor, y el *ilisîtsop*, egoísta y malintencionado (Aldea 1991: 165; Birket-Smith 1983: 208; Kleivan 1984: 615-620; Moral-García 2016b: 1171-1172; Rasmussen 1930: 52).

Esto se encuentra directamente relacionado con las funciones que normalmente se atribuyen al chamán como parte de sus responsabilidades como mediador. Entre ellas, además de la protección de la comunidad ante posibles agentes externos de carácter sobrenatural, se suele ver una cierta responsabilidad en la propiciación del abastecimiento material, sea por medio de la caza o la agricultura; el mantenimiento del equilibrio cósmico y, por supuesto, la curación (Carneiro da Cunha 1998: 16; Hultkrantz 1992: 35; Vitebsky 1996: 11)

En este último aspecto, si se trata de un contexto en el que prima la externación del alma como forma de giro ontológico es más común la curación a través de la búsqueda de la del enfermo, cuya pérdida produce enfermedad. Sin embargo, en caso de primar la posesión, parece más habitual la curación por extracción de un objeto o agente patógeno del cuerpo del enfermo, incluso el exorcismo de una potencia espiritual (Pharo 2011: 50-51; Sales 1996: 152). En el Ártico norteamericano se puede ver el uso de estas dos vertientes prácticas por parte del mismo especialista, además del uso de una farmacopea muy sencilla (Rasmussen 1930: 250). Esto indica que no se trata de prácticas incompatibles, aunque puedan parecer opuestas, sucediendo igualmente en lo que al uso de la posesión o el viaje como formas de mediación se refiere (Rasmussen 1930: 180).

Muchas veces el acento en el aspecto curativo viene de la mano de algunas explicaciones psicoanalíticas de las prácticas chamánicas, por su posible eficacia simbólica (Hoppál 1998a: 120; Lévi-Strauss 1970: 178-179, Noll 1985: 445; Sales 1996: 152-153). De este modo, se trata de reparar los órdenes cosmológicos e individuales, dando al paciente unos parámetros de comprensión de su enfermedad que le permitan afrontarla dentro de sus lógicas religiosas para poder sobreponerse a ella (Lévi-Strauss 1970: 178-179). La acción chamánica de sanación es, en última instancia, un sistema de corrección de los desórdenes causados por agentes sobrenaturales o que afectan a sus canales de comunicación con los humanos. La

enfermedad y su curación pueden venir derivadas de la ofensa o exposición a seres del entorno de forma indebida. La mediación chamánica permite la reparación y restitución de las relaciones de reciprocidad y su comprensión por parte del enfermo (Hultkrantz 1992: 158-159).

En cualquier caso, no hay que pensar que todo curandero pueda ser considerado chamán, pues debería tratarse sólo de aquellos que recurran al uso de ciertos métodos y cuya práctica curativa se deba al desarrollo de ciertos elementos chamánicos (Eliade 1910: 21). De hecho, algunas poblaciones indígenas de las praderas norteamericanas, como los Apache Mescalero, entre otros, han mostrado su rechazo a este tipo de denominaciones para sus hombres-medicina y especialistas religiosos, pues en su lengua no existe una voz similar a “chamán” y no lo consideran equiparable (Hultkrantz 1992: 33-35; Pharo 2011: 13).

6.3. La iniciación chamánica, espíritus auxiliares y otros atributos

En este sentido, es importante tener en cuenta que a este tipo de especialista se le suele atribuir una formación oficiosa, que tiene lugar una vez se ha superado un rito o acontecimiento de carácter iniciático. A veces se presenta la formación del chamán como un elemento doble, por un lado, de orden extático o sobrenatural, asumida por las potencias espirituales, que conceden la formación necesaria; por otro, una de orden tradicional, oficiosa, a cargo de maestros, los anteriores especialistas rituales. En lugar de recibirse una formación institucionalizada, con carácter oficial y contenido formalizado, se trata de una transmisión de conocimientos directa y particularizada, con carácter, sobre todo, práctico y en ciertos aspectos oficioso (Eliade 1993: 27; Pharo 2011: 38).

Los eventos iniciáticos, de diferentes características, que a menudo pueden dar paso al comienzo formativo, no solo suponen un cambio a nivel social, sino que supone una transformación ontológica completa que identifica al individuo como apto para participar de la formación (Pharo 2011: 37; Valverdú 2003: 425-427). Con relativa frecuencia se ve que este primer requisito es la experiencia de un episodio traumático. A veces se encuentra ligado al encuentro con los mismos espíritus que más adelante van a ayudar o acompañar al chamán en el desarrollo de sus actividades (Vitebsky 1996: 59). Puede tratarse de un acercamiento simbólico a la muerte, para después regresar a la vida, momento clave dentro de los ritos iniciáticos que permiten después acceder a otra serie de prácticas y conocimientos (Garza 2012: 276; Valverdú 2003: 425-427). Otras veces, este primer giro ontológico habilitante se encuentra simplemente en la capacidad de recordar los sueños o tener visiones, sean espontáneas o propiciadas (Garza 2012: 274; Noll 1985: 444-445; Valverdú 2003: 425-427).

Esto supone un acceso a una serie de conocimientos e imágenes mentales, que, si bien están mediados por el bagaje cultural de la sociedad en la que se encuentran, son normalmente cultivados y transmitidos por los propios especialistas rituales, pues es capital para ellos desarrollar un profundo conocimiento cosmológico (Noll 1985: 444-445).

Dada la asiduidad con la que los chamanes dependen de ayudas y soporte externo, ya sea por parte de otros humanos que brindan asistencia ceremonial y ritual, como de agentes espirituales que les confieren el poder y las habilidades necesarias para el desempeño de sus funciones, podría considerarse que se trata de personajes superayudados, más que sobrehumanos (Vitebsky 1996: 66). Aunque son sus propias capacidades básicas y prestigio como mediador las que le permiten obtener esta serie de apoyos, de modo que sí presentan una cualidad superior a la de otros seres humanos.

Por otro lado, en ocasiones el uso de espíritus auxiliares se pasa a identificar con la transformación en los mismos, sean animales o agentes naturales, lo que da mayor protagonismo al chamán como artífice de sus logros (Green, M. y S. Green 2005: 13; Pharo 2011: 47). Esto se suele poner en relación con el nahualismo mesoamericano, que se refiere a este tipo de transformaciones, aunque Mercedes de la Garza (2012: 143-149) equipara a los naguales mayas (*Nawal Winik*) con chamanes de una manera extensa. En ocasiones se entiende que se trata de una transformación en una de las entidades anímicas que forman parte de su persona, por lo que en lugar de recibir un apoyo externo se trata de un elemento propio, una coesencia o alter ego (Klein *et. al.* 2002: 391-392). De este modo, estos personajes debían de ser capaces de transformarse, pero en ellos se encuentra también la capacidad de convocar a ciertas potencias en su auxilio, contactar con otros mundos y ver cosas que otros no podían, es decir, una vez más la capacidad mediadora a la que ya nos hemos referido. Sin embargo, es posible que la denominación de nagual solo fuese aplicada a aquellos que eran capaces de realizar este tipo de transmutaciones (Garza 2012: 143-149).

Ocasionalmente se ha tratado de identificar al chamanismo genuino con la histeria ártica, pues las condiciones de vida y el frío extremo pueden potenciar los procesos extáticos. Sin embargo, no hay que pensar que los fenómenos chamánicos respondan a una suerte de patologías, pues los enfermos no tendrían la experiencia religiosa del mismo modo que el chamán, ni control sobre el proceso. Aunque pudiera ser que ciertas enfermedades facilitasen el acceso al puesto de especialista religioso, un comportamiento demasiado compulsivo no sería apropiado, dado que se trata de una gran responsabilidad (Pharo 2011: 27-30). Otras veces se llega a decir que todas las funciones chamánicas, e incluso toda construcción religiosa o simbólica, son directamente dependientes del uso de narcóticos,

estimulantes o alucinógenos, aunque se trata de una valoración demasiado reduccionista y totalizadora (Garza 2012: 15-16). Esto lleva a que se haga un especial énfasis en este uso de sustancias que propician estados alterados de conciencia como un elemento característico del chamanismo, por ser la clave del control del éxtasis o el trance. Sin embargo, parece más acertado verlo como un elemento más, dentro de todo el proceso, pues no es algo exclusivo, ni siquiera necesario en algunos casos, como ya se ha indicado (Pharo 2011: 30-32).

6.4. Orígenes del chamanismo

El origen del chamanismo como fenómeno, especialmente en su vertiente extática, es un tema en debate, cuya resolución aún parece estar lejos por la falta de evidencias resolutorias y definitivas. En general existe una tendencia bastante aceptada a situarlo en áreas centrales del norte de Asia, en regiones esteparias, subárticas o árticas, aunque algunos autores defienden que se trata de una práctica paleolítica sin un espacio originario específico (Clottes y Lewis-Williams 2001: 13; Green, M. y S. Green 2005: 16-17; Hoppál 1998b: 132-134; Lewis-Williams 2005: 138; Pharo 2011: 19; Siikala 1987: 14-15; 1998a: 2).

Dado que las poblaciones paleolíticas tenían sistemas económicos y de subsistencia de caza y recolección, cabe pensar que sus estructuras mentales y religiosas fueran de carácter chamánico, incluso animista, similares a los cazadores-recolectores más recientes. Así mismo, algunas evidencias de arte parietal paleolítico llevan a pensar en la existencia de códigos simbólicos paleochamánicos (Green, M y S. Green 2005: 19-25 y 29-30; Hoppál 1998b: 132-133). De esta manera, se entiende como una forma de religión endémica de este tipo de sociedades, quizás con su origen en la capacidad del *homo sapiens* para recordar sus sueños con notable nitidez, lo que podría incluso extenderse al *homo neanderthalensis*, aunque es una cuestión de difícil resolución (Green, M y S. Green 2005: 19-25 y 29-30). Se trata de una afirmación que no conviene hacer con rotundidad, ya que la comprensión de los detalles simbólicos a partir de un registro material algo discontinuo dificultan su interpretación, a pesar de ser una de las cuestiones fundamentales para el conocimiento del posible pensamiento religioso paleolítico.

Es habitual que quienes lo presentan como un fenómeno originario ligado a la génesis humana no suelen considerar apropiado referirse a chamanismo en “altas culturas” de sociedades jerarquizadas y estratificadas, por tratarse exclusivamente de residuos chamánicos puntuales en prácticas y mitos, dentro de unas lógicas sacerdotales. Sin embargo, algunos aspectos del tratamiento del alma y prácticas curativas pueden ser similares (Pharo 2011: 20-21).

Anna-Lena Siikala considera, con base en su experiencia de campo, que el chamanismo no puede ser considerado algo exclusivo de las sociedades “primitivas” o a pequeña escala. Puede aparecer en comunidades con estructuras complejas, desempeñando prácticas sacrificiales y procesos rituales con carácter chamánico. Tal puede ser el caso de los mansin de Corea, un elemento chamánico en una sociedad estatal. Así, el chamanismo no parece estar sujeto a un sistema social o cultural concreto y restringido, sino que se trata de parte de un sistema religioso más amplio (Pharo 2011: 21-22; Siikala y Ulyashev 2011: 177-178). Por ello, algunas de sus atribuciones varían según el contexto, pues en sociedades cazadoras-recolectoras los especialistas rituales suelen tener carácter propiciatorio de la caza, mientras que en contextos agrícolas prima el aspecto fertilizador de la tierra (Lewis-Williams 2005: 135-137; Pharo 2011: 64).

Resulta especialmente interesante la diferenciación establecida por Anna-Leena Siikala (1987: 14-15) entre el chamanismo auténtico, aplicable para regiones centroasiáticas y árticas, y las prácticas chamánicas, que pueden estar presentes en cualquier contexto (Pharo 2011: 25). Conviene tener en cuenta que, incluso en regiones árticas, lugares presuntamente idóneos para este chamanismo genuino, pueden existir diferentes tipos de personajes vinculados al chamanismo, con funciones específicas y variaciones (Siikala y Ulyashev 2011: 178).

6.5. ¿Chamanismo en las formas de religión y religiosidad indoeuropea?

Miranda Green (2010b: 82) pone directamente sobre la mesa la posible comparación entre el chamán arquetípico de regiones árticas y el druida galo, pues en ellos existe una notable coincidencia funcional. En este sentido destacan además sus cualidades para el conocimiento y la adivinación, su habilidad para poder interpretar y mediar con los seres no humanos del entorno. Además, destaca que existen algunos elementos cosmológicos indoeuropeos que apuntan hacia un sustrato con predisposición chamánica (Green M y S. Green 2005: 111) que se van a presentar a continuación, aunque sin un análisis pormenorizado de todos los detalles y particularidades, pues a ellos debería dedicarse una investigación específica completa.

Ya Mircea Eliade (1993: 294) apuntaba hacia la posibilidad de existencia de chamanismo entre las poblaciones indoeuropeas, sobre todo si se identificaba a este especialista ritual con la práctica extática y el desarrollo de técnicas mágico-religiosas. Cabe señalar que cuando en esta obra se hace referencia a “poblaciones indoeuropeas” en ningún momento debe entenderse como un “pueblo indoeuropeo” homogéneo. Se trata de una serie de poblaciones heterogéneas y variadas atestiguadas por la historia y arqueología, con un mismo sustrato u

horizonte cultural atestiguado fundamentalmente por la lingüística y los estudios culturales, al que se podría denominar “protoindoeuropeo”. Se les suele atribuir un cierto componente bélico, dada la importancia de los guerreros en las diferentes construcciones míticas; y modelos de subsistencia ganaderos, rasgos típicos de las sociedades esteparias euroasiáticas (Demoule 1991: 179-186). Sin embargo, dadas las variables de su dispersión y la influencia de elementos culturales previos en unos y otros territorios hacen difícil determinar la realidad exacta de este ámbito cultural cuyo estudio sigue en constante revisión.

En la Edad del Hierro europea existen algunas evidencias del uso ritual e intencionado de sustancias alucinógenas, como el *ergot* o cornezuelo (Green M. y S. Green 2005: 112-114; Torres-Martínez 2011: 489). En el ámbito cantábrico se han encontrado posibles sustancias propiciatorias de estados alterados de conciencia, como el estramonio, la adormidera o solanáceas, como la parriza o dulcamara. Aunque algunas de ellas pudieron tener usos médicos específicos, parece que su consumo solía realizarse acompañado de bebidas alcohólicas o lácteas (Torres-Martínez 2011: 489). Esto evidencia un posible uso específico, con un notable componente ceremonial, social o ritual. En este caso, la propiciación de estos estados podría entenderse como un potenciador de un rasgo chamánico, aunque como aquí se indica, el uso de alucinógenos no es un marcador exclusivo y necesario de chamanismo.

La propia Veleda, a la que se ha hecho referencia en los apartados anteriores, puede llegar a ser entendida como un personaje con cierto componente chamánico, dadas sus capacidades visionarias. Las funciones adivinatorias de los especialistas rituales en el mundo indoeuropeo, especialmente en el ámbito céltico o germánico, como se aprecia en personajes como Diviciaco o los vates, puede llegar a recordar en gran medida a las atribuciones y responsabilidades de un chamán (Green, M y S. Green 2005: 116-119). El propio Völuspá, una de las obras principales de la Edda Mayor, y testimonio fundamental de gran parte de la mitología escandinava, se presenta como una narración profética de una adivina, una völva, sabia-vidente. También en el mundo griego se pueden llegar a identificar algunos rasgos chamánicos, con especial mención a la figura de Orfeo, con poderes curativos y adivinatorios, así como de comunicación con los animales (Eliade 1993: 303-306).

Es precisamente ese último factor uno de los más recurrentes en contextos chamánicos, así como la posibilidad transformación en animales. En ocasiones se ha atribuido a los druidas y otros personajes presentes en el ámbito céltico esta capacidad metamórfica (Alberro 2006: 184-185; Green 2001b: 86; Sopena 1995: 64). Las representaciones teriantrópicas en arte parietal paleolítico, tanto en contextos siberianos, como en otras localizaciones, se han interpretado habitualmente como representaciones de sujetos en transición entre forma humana y animal. Posiblemente se trate de especialistas rituales transformativos, quizás

chamanes (Clottes y Lewis-Williams 2001: 41-44; Green M. y S. Green 2005: 16-17; Hoppál 1998b: 134-138). Sin embargo, cabe tener en cuenta que no todas las representaciones que combinen elementos zoomorfos y antropomorfos han de entenderse de esta manera, pues podría tratarse de animales personificados o incluso tomando aspecto humano (Green M. y S. Green 2005: 16-17) lo que en contextos animistas y perspectivistas se puede llegar encontrar sin connotaciones de especialidad ritual. En cualquier caso, estas formas de representación de seres cambiantes, capaces de adaptarse a diferentes estados, pueden ser una evidencia de un cierto componente chamánico o animista, si bien no siempre en una posición principal en el conjunto de creencias, al menos en el sustrato cosmológico (Green, M. y S. Green 2005: 128-129).

En el caso indoeuropeo son numerosas las referencias a divinidades con capacidades metamórficas, como el mundo grecolatino, con numerosos relatos en los que aparecen transformaciones por parte de Zeus-Júpiter. Cabe incidir en que no toda conversión en animal forma parte necesariamente de una actividad chamánica, por lo que para identificarla como tal habría que tener en consideración otros elementos. En este sentido, entre las divinidades de los diferentes panteones indoeuropeos, la que presenta una mayor proximidad este tipo de especialistas rituales parece ser Odín, del mundo escandinavo.

En esta divinidad se presentan notables capacidades metamórficas (Eliade 1993: 299; Sopena 1987: 142), que algunos autores como Eliade (1993: 299) consideran que podrían ser directamente herencia de un pasado chamánico. Además, llama particularmente la atención la relación de Odín con sus dos cuervos, Hugin y Munin (Edda Mayor, *Grímnismál*, 20), Pensamiento y Memoria, pues ellos recorren el mundo y permiten al Padre de Todos conocer lo que ellos ven y escuchan (Eliade 1993: 299; Niedner 1997: 55). Puede plantearse que se tratase de una suerte de espíritus auxiliares o incluso de la proyección del espíritu del propio dios en una externación que le permite realizar un vuelo encarnado en sus propios ayudantes.

Otro de los atributos que se podrían tener en consideración es el papel de Sleipnir, caballo de ocho patas del soberano de los Aesir, pues parece tener, así como otros corceles en otras culturas indoeuropeas, un cierto carácter psicopómpico, pues en él puede cabalgar a los diferentes mundos, entre ellos el de los muertos (*Edda Mayor, Baldr Draumar*, 2; Eliade 1993: 299). Esto podría entenderse como un ser auxiliar o un atributo asociado a Odín que le permita propiciar cambios de estado y la traslación a espacios liminales y ajenos.

Por otro lado, y quizás como cualidad más significativa, en Odín encontramos un conocimiento inalcanzable para la mayoría de sus iguales, el saber de las runas, obtenido gracias al autosacrificio y acercamiento ontológico a la muerte. Tal y como se describe en

el Hávamál (*Edda Mayor*, *Hávamál*, 138-145), nueve días y nueve noches pendió ahorcado de Yggdrásil, eje de los mundos, ofrendándose a sí mismo para obtener el conocimiento verdadero (Eliade 1993: 298; Niedner 1997: 44). Solo a través de la aproximación a la muerte pudo alcanzar dichos saberes, por lo que se podría interpretar como un rito de paso, un giro ontológico que permite volver de un estado de defunción figurada con conocimientos cosmológicos únicos. Estos le permiten desentrañar los detalles del funcionamiento de la magia y el ritual, como si de un gran chamán o mago extático se tratase (Eliade 1993: 294-298).

Esta noción de sacrificio a cambio de conocimiento parece expresarse también cuando se hace referencia al ojo ausente de Odín, pues haberlo arrojado a la fuente de Mímir, le permite saberlo todo (*Edda Mayor*, *Völuspá*, 28). Así mismo, esa doble ubicación de su visión, con un ojo ajeno a su propio cuerpo, pero permitiéndole ver y conocer más allá de las fronteras usuales de la vista, se puede entender como una proyección de su propio ser ha espacios liminales de conocimientos inalcanzables.

Quizás el elemento fundamental que más caracteriza a Odín, identificado entre los germánicos como Wotan, y tal y como se ha presentado anteriormente, con similitudes con personajes como Teutates o Lug, sea, por encima de su carácter tutelar, su cualidad sapiencial. No en vano se le identifica también con el Varuna védico, señor de la magia, y el Hermes griego o Mercurio romano, médico, mago y viajero (Dumézil 1959: 49; Guyonvarc'h 1997: 43-47; Sopena 1987: 39-40; Vries 1975: 56). En este último caso, la capacidad de volar, manifestación última de su patronazgo de los viajes, podría entenderse, según presentan Mircea Eliade (1993: 306) o Miranda Green (2010b:83-85), como un paralelismo con la externación anímica chamánica y la visión proyectiva de Odín, sea en sus cuervos o por su ojo perdido. Sin embargo, podría ser una identificación de elementos puntuales con posibles orígenes diferentes y diversas significaciones en función de su contexto, por lo que conviene analizar estos atributos parciales de manera crítica y con suma cautela.

Si bien es cierto que todos estos elementos, por su carácter puntual, no pueden utilizarse como afirmación y garantía de la existencia de chamanismo, en un sentido más estricto, si parecen indicar la presencia de un sustrato cultural chamánico en las tradiciones religiosas indoeuropeas (Eliade 1993: 295; Siikala 1998b: 24). Entre las teorías de origen y dispersión de este amplio grupo cultural, las estepas euroasiáticas al norte de los mares Negro y Caspio parecen tener cierta prioridad con respecto a otras y haber alcanzado un notable consenso académico (Demoule 1991: 177; Klejn 2017: 443; Villar 1991: 35-39; Levedynsky 2009: 113). Estas propuestas parecen parcialmente confirmadas con los recientes estudios genéticos que



Figura 25: Territorios originarios de las poblaciones Indoeuropeas, basado en la propuesta de Francisco Villar (1991: 15)

asocian la expansión de la Cultura de Cerámica Cordada, posible primer sustrato poblacional indoeuropeo del que derivarían numerosas variantes europeas posteriores; con un origen estepario Yamnaya (Klejn 2017: 452-453; Kristiansen et. al. 2017: 342-343)¹³. Es posible que sea precisamente este origen estepario lo que pueda explicar la presencia de elementos chamánicos comunes a los diferentes grupos indoeuropeos y otros grupos asiáticos, como turco-mongoles o siberianos, pues comparten un mismo origen con manifestaciones posteriores específicas de cada contexto (Eliade 1993: 297).

En este sentido, quizás sí que se pueda llegar a afirmar que el druida, como especialista ritual con atributos y funciones similares, tiene una serie de características chamánicas y un sustrato histórico y cultural compartido. Sin embargo, es fundamental entender que todo especialista religioso en su contexto tiene una serie de características particulares y el uso de denominaciones convencionales difícilmente visibilice todas ellas. Ante esta serie de evidencias que indican la existencia de una base cultural común de carácter chamánico

¹³ Sin embargo, aún se pueden plantear diferentes hipótesis al respecto, como un origen centroeuropeo de los componentes lingüísticos y culturales indoeuropeos con posteriores expansiones. Esto se debe a las dudas que pueden aparecer sobre estos fenómenos de expansión genética y, por otro lado, cultural, pues entre contextos de Cerámica Cordada y Yamnaya se pueden apreciar ciertas diferencias arqueológicas (Klejn 2017: 453).

para las diferentes poblaciones de la estepa euroasiática, parece posible afirmar que el chamanismo, como fenómeno de larga duración que ha permeado en diferentes culturas y contextos, tiene su cuna en esta región. Mucho más dudosa es su posible aplicación a otras poblaciones paleolíticas anteriores, que lleven a entenderlo como chamanismo, sea de manera estricta, al estilo ártico o siberiano, o de manera laxa, por no encontrarse un correlato histórico lo suficientemente sólido. En cualquier caso, el uso del término chamán para el mundo indoeuropeo ha de ser revisado y aplicado con cautela y crítica. Si parece que puede llegar a hablarse de técnicas y elementos chamánicos, posible herencia directa de sus orígenes esteparios y con una enorme trascendencia en las formas de entender el mundo en estas poblaciones.

6.6. ¿Qué es un chamán?

El chamán es, en última instancia, el gran especialista del “alma” y los espíritus en ciertos contextos, pues es quien ve las almas, controla a los espíritus y conoce sus ámbitos de actuación (Eliade 1993: 23). Se pueden llegar a determinar cuatro elementos constitutivos que lo pueden ayudar a diferenciarlo de otros especialistas: cosmología chamanística, diferentes funciones, espíritus auxiliares y éxtasis o trance (Pharo 2011: 53-54).

Debe existir una concepción cosmológica que permita el contacto del chamán con un ámbito alternativo. Puede tratarse de un mundo superior, uno humano y otro inferior, conectados por algún *axis mundi*, aunque hay muchas variantes. En los modelos cazadores-recolectores se tiende a una articulación cosmológica acotada en diferentes ámbitos. Así el chamán tiene la capacidad de acceder a ciertas realidades alternativas, estén o no ordenadas jerárquicamente e independientemente de su cantidad (Descola 1997: 26; Green, M. y S. Green 2005: 14; Heusch 1973: 257; Lewis-Williams 2005: 135; Pharo 2011: 53-54; Viveiros 1997: 42-43). Esto permite que actúe como enlace, vínculo o intérprete de espacios o mundo diferenciados.

Se suele ver cómo el chamán puede desempeñar diferentes funciones en la comunidad, como médium, sanador, vidente, psicopompo, líder ritual o asistente mágico en caza, pesca y siembra. Por otro lado, destaca la participación de espíritus auxiliares como asistentes o iluminadores del chamán. Muchas veces forman parte de los procesos iniciáticos, pero también se manifiestan a través del propio chamán, incluso transformándose, para aportar así informaciones de otras esferas a las que a veces se accede por viajes espirituales. En éstos el éxtasis o el trance constituyen el método principal empleado para el contacto con los otros ámbitos (Pharo 2011: 53-54; Siikala 1998a: 1).

Por ello, se podría llegar a considerar al chamán con un especialista religioso y espiritual, pero además curandero, pues suele aparecer en ámbitos en los que los elementos que se suelen considerar religiosos marcan diferentes aspectos de la vida cotidiana. En cualquier caso, no se trataría sólo de las actividades que realiza, sino también de los métodos que utiliza. Así, para un mejor uso del término, sin que sea demasiado ambiguo, pero sin restringirlo exclusivamente al ámbito originario siberiano, deberían combinarse sus características funcionales y cualitativas. De este modo, se trata de un intermediario con las potencias espirituales capaz de llegar hasta ellas, comprenderlas, controlarlas o canalizarlas, en muchas ocasiones por medio de modificación en su estado de conciencia. Esto le permitiría satisfacer ciertas necesidades sociales, como la propiciación de la caza, la sanación, el mantenimiento del orden cósmico y protección de la comunidad.

7. Conclusión

En este ejercicio fundamentalmente teórico se ha tratado de profundizar en el papel del especialista religioso en sociedades preestatales a través del análisis de dos casos prácticos utilizando las herramientas desarrolladas en un marco teórico dual. Esto lleva a apreciar los diferentes papeles que pudieron desarrollar estos especialistas religiosos a nivel social, al tiempo que permite apreciar los elementos comunes y divergentes entre dos contextos tan diferentes como el mundo inuit y el céltico. El análisis de lo político y de lo religioso, tanto de manera específica, como conjunta, ayuda, sin lugar a duda, a esclarecer el papel social de una serie de elementos simbólicos y estructurales fundamentales para la comprensión histórica. Por ello, conviene recapitular algunos de los puntos clave anteriormente presentados en los dos bloques teóricos y evidenciar la relación que se puede establecer con las conclusiones desarrolladas en los diferentes apartados que componen esta tesis.

7.1. Lo político

En el primer apartado teórico de esta tesis se ha tratado de establecer un marco de análisis que nos permita trabajar sobre diferentes contextos históricos y culturales, si bien con la incertidumbre y variabilidad propia de las ciencias sociales, al menos con una serie de códigos comprensibles entre investigadores. Por eso se da un significado algo más exacto a términos cuyo uso ciertamente ha sido ambiguo, como es el caso de “poder” y “autoridad”, así como las diversas catalogaciones aplicadas a diferentes grupos sociales.

Para el primero de esos complejos términos, el “poder”, se han compatibilizado las percepciones más tradicionales del mismo, en las que tiene un gran protagonismo la acepción weberiana, con el postulado de Foucault, pues en última instancia, no distan demasiado entre sí. El “poder”, sea material o simbólico, como la capacidad de hacer valer una voluntad concreta en una relación social, exista o no resistencia al respecto, solo tiene sentido si es en acto, pues no se encuentra normativizada una obediencia perenne y hace referencia concretamente a la capacidad de su ejercicio (Foucault 1992: 135; 2000: 27; Weber 1969: 43). No sucede del mismo modo cuando nos referimos a “autoridad”, reformulación de la “dominación” de Weber, pues es la capacidad constante de los individuos para influir en las decisiones sociales, sustentada en el reconocimiento sistemático de una posición social, sea individual o institucional (Crumley 2003: 137; Service 1984: 29-30).

De esta manera, se ha descartado el uso laxo del término “poder” como sinónimo absoluto de aquellos en los que reside la autoridad, “los poderosos”, de manera que se limita en cierta

medida la posibilidad de interpretaciones erróneas en su uso. Al mismo tiempo, se ha optado por “autoridad” para referirse a los aspectos más constantes y estables pues en ocasiones términos como “dominación” y “disciplina”, usados por Weber en este sentido, han sido utilizados como sinónimos de “fuerza” o “represión”. En este último caso se hace referencia a una variante específica del poder político, dedicada exclusivamente a la modificación conductual por medio de la coacción, coerción, la imposición física o el miedo (Service 1984: 29-30; Ames 2010: 20).

Una vez acotados los términos y herramientas básicas para el análisis de lo político de manera específica, se ha procedido a desarrollar una clasificación de las diferentes formas de estructuración social, que pueda facilitar los análisis macropolíticos. Se han tenido en consideración sus dificultades e inconvenientes, tal y como se ha reflejado en el texto, aunque se acabó por aceptar un esquema similar a los modelos estructural-funcionalistas clásicos, como Fried (1967), Sahlins (1972) o Service (1971; 1984), con la banda, la tribu, la jefatura y el Estado como tipos principales de sociedad. Sin embargo, se revisan incidiendo en que no han de ser tomados como una evolución unilineal, sino que se pueden alcanzar estados similares de estructuración por diferentes vías (Bondarenko *et. al.* 2002: 54-55). Tampoco debe entenderse como un sistema absoluto y hierático, aplicable a toda sociedad de manera plena, sino como una herramienta que facilite la aproximación y el estudio. En cualquier caso, si se entiende como tal, la precisión a la hora de utilizar este sistema clasificatorio es fundamental. En este sentido, la incorporación de los términos “heterarquía” y “homoarquía”, como acotaciones a las clasificaciones anteriores, se ha manifestado como un elemento de notable importancia. Su uso permite añadir matices a la concepción de jerarquía, pues se trata de manifestaciones paralelas de la estructuración del poder. Si en la primera se puede encontrar un poder o incluso autoridad dividido en diferentes sujetos o de manera variable en función de la situación, en la segunda, la estructuración jerárquica es única y estable. Con ello se puede expresar con algo más de precisión la variabilidad de las composiciones estructurales y jerárquicas a estudiar en el sistema clasificatorio recién citado.

El primero de los tipos sociales desarrollado, y generalmente considerada la forma de estructuración social más antigua, es el sistema de bandas. Se trata de una sociedad mayoritariamente igualitaria, con posibles variaciones y constitución de heterarquías coyunturales, pero temporales y circunscritas al consenso colectivo. Normalmente se han atribuido a sociedades con modelos de subsistencia de caza-recolección, no obstante, aunque en muchos casos se corresponda, el surgimiento de desigualdades y jerarquías se puede encontrar, en mayor o menor medida, en prácticamente todos los sistemas económicos. La cronología de este tipo social es muy extensa y ha presentado muchas variaciones que

llevan a que no sea habitual encontrar casos de igualitarismo absoluto y como sucede con todo modelo, los parámetros teóricos, aunque ayudan a la comprensión, rara vez coinciden absolutamente con las realidades históricas.

El segundo de los sistemas de clasificación que se ha analizado es el modelo tribal, cuya denominación resulta sumamente controvertida por los usos etnocéntricos dados en numerosas ocasiones. Se trata de un espectro sumamente amplio, por lo que su caracterización en ocasiones resulta sumamente compleja. Suele consistir en un sistema de agregación segmentario con diferentes tramos sociales de interrelación e identificación que convergen en una entidad mayor. En lo referido a dinámicas de liderazgo, aunque puede existir una cierta jerarquización e institucionalización, es habitual la dependencia de las capacidades personales para el acceso a la toma de decisiones, por encima de la propia entidad institucional. Del mismo modo, son recurrentes los elementos censores o de equilibrio y reparto del poder político, con instituciones paralelas heterárquicas y variables, así como la penalización de comportamientos abusivos o que excedan los límites consensuados para una estructura jerárquica.

En ocasiones de la mano o en paralelo, se encuentran los modelos denominados jefaturales, que ha veces se han entendido como sistemas de centralización en transición hacia un estado. Sin embargo, han de ser comprendidos como sistemas en sí mismos y no simples fases evolutivas, renunciando a parámetros unilineales y finalistas. En este caso se caracteriza por la presencia de una figura de autoridad central y homoárquica, en ocasiones rodeada de una compleja red institucional bajo su mando, o, en casos más simples, una clientela personal relacional sobre la que se ejerce el poder de manera directa. Sean simples o complejas, la centralización última homoárquica se presenta como su elemento característico, aunque como resulta evidente, rara vez se tratará de una jerarquía absoluta e infranqueable. Además, ha de entenderse como una sociedad que no presenta una estratificación administrativa y el carácter personal de las relaciones de poder y dominación juega un papel fundamental, a pesar de estar sumamente jerarquizada.

Llegados a este punto resulta indispensable incluir en la clasificación el Estado, como modelo de estructuración social, que precisamente funciona como limitador del objeto de estudio aquí tratado. Para poder identificar a qué nos referimos como preestatal, resulta fundamental la definición de lo estatal, cuanto menos desde la perspectiva aquí desarrollada, la antropología política. Tal y como se ha explicado, no debe entenderse como sinónimo de una sociedad coordinada ni de capacidad de control de un territorio, pues resulta aplicable a una notable variedad de estructuras sociales, como las anteriores aquí reflejadas. En este caso, se determinó como elemento característico fundamental la definición de un sistema

administrativo de manera estratificada, de modo que los propios mecanismos de poder, autoridad y toma de decisiones se mantengan con el mismo valor teórico independientemente de su sucesión. Las dimensiones y las formas exactas de origen y estructuración pueden ser tremendamente variables y habrían de analizarse en cada caso concreto, teniendo en cuenta sus especificidades. Incluso, a pesar de la estratificación de los cuerpos administrativos y los sistemas de control político, puede considerarse que se trate de sistemas piramidales homoárquicos o bien heterárquicos, con una rígida descentralización de poderes en convivencia y control recíproco.

Este aspecto es lo que llevó a la propuesta de establecimiento de una representación de los grupos sociales en forma de esquema con dos estructuras de desarrollo paralelo. Además, de manera complementaria, se propone el uso de un sistema biaxial, con un eje horizontal “heterarquía-homoarquía” y otro vertical “igualitarismo-sociedad estratificada”, asumiendo que sus formas plenas son inalcanzables en la mayoría de los casos históricos. Sin embargo, permite la visualización y posicionamiento de una serie de comportamientos sociales en un campo de acción social y política que permita una mejor asimilación a la hora de aproximarse a casos concretos y sus comparativas.

7.2. Lo religioso

El segundo apartado de desarrollo y reflexión teórica está centrado en uno de los aspectos centrales y definitorios de esta tesis, la religión. . No cabe duda de la enorme relevancia de la religión como hecho histórico, por su importancia en el desarrollo cultural del ser humano y su propia percepción de la historia. Numerosos investigadores de diferentes disciplinas se han dedicado a reflexionar sobre ella, tal y como se puede ver en el estado de la cuestión correspondiente. Sin embargo, su definición no es tarea fácil, en gran medida por los propios parámetros culturales, en ocasiones religiocéntricos, de quienes han realizado dichas reflexiones.

Quizás sea precisamente ese componente religiocéntrico lo que más ha podido dificultar el análisis, al incorporar la trascendencia como un componente de la religión, lo que complica su análisis como hecho histórico y cultural, independientemente de la realidad de su contenido. Las variaciones en las construcciones cosmológicas y religiosas de los seres humanos han llevado a la generación de innumerables religiones y fenómenos asociados a ellas diferentes.

Por ello aquí se ha tratado de presentar de manera no religiocéntrica un concepto de religión inclusivo que permita su uso científico de manera comprensible y sin establecer categorías de jerarquización entre fenómenos de igual importancia y sentido social. Para

ello, era necesario realizar en primer lugar una reflexión en torno a las percepciones que tradicionalmente se han manifestado en torno a lo sagrado, lo divino y lo sobrenatural. De esta manera, con especial importancia de las definiciones y aspectos funcionalistas, se ha determinado que se puede aplicar la denominación de religión al “conjunto de prácticas y creencias que explica y da sentido a la existencia y ordenación cósmica y humana sin necesidad de una fundamentación científica empírica”.

Con esta definición se pretenden presentar en pie de igualdad las explicaciones cosmológicas de sociedades pasadas, con respecto a los monoteísmos imperantes y mayoritarios en la actualidad, productores de su propia reflexión teológica en torno a la verdad de la religión. Esto lleva sin duda a reflexionar también sobre otra serie de términos próximos al fenómeno religioso y que en numerosas ocasiones han sido diferenciados o incluidos como uno solo. Tal es el caso de “magia” y “religiosidad”, a veces utilizadas para hacer referencia a fenómenos cualitativa y funcionalmente similares a la propia religión, pero categorizados en un nivel inferior por parte de analistas religiocéntricos. Por ello, aquí se propone no establecer una distinción *a priori*, salvo la existencia de elementos contextuales específicos, tal y como se ha explicado, con una magia ligada a la aplicación de los saberes o poderes específicos del especialista ritual, y una religiosidad generalmente vinculada a prácticas o creencias presentes en contextos de alteridad o funcionando en paralelo a una religión oficial.

Este marco acotado de la manera más sencilla posible permite la identificación del objeto central de esta obra, el especialista religioso. De esta forma, se trata de todo aquel especialista, sea a tiempo parcial o completo, dedicado a la realización de prácticas y transmisión de las creencias o conocimientos identificadas en el marco temático de la religión. Independientemente de que se trate de una institución colectiva o individual, quienes desempeñen tales funciones pueden ser considerados especialistas del ámbito religioso o ritual, aunque desempeñen tareas parciales en cooperación o bajo la dirección de otro individuo de jerarquía superior. Existen muchas formas de entender la religión y la forma de operar con ella, por lo que en ocasiones existen numerosos especialistas dentro de un mismo contexto religioso, a veces con cometidos sectoriales y concretos. Por lo que siempre será conveniente utilizar denominaciones específicas que revelen los matices concretos de su práctica en su ámbito cultural.

7.3. ¿Especialistas religiosos contra el Estado? ¿Existen patrones estructurales?

Una vez aplicados los parámetros de análisis desarrollados en los primeros apartados de esta tesis a dos casos tan diferentes como son el caso inuit y la Galia céltica, se puede

ver claramente el papel y la repercusión política que en mayor o menor medida tiene todo especialista religioso. Parece evidente que en cualquier sociedad los sistemas simbólicos de representación de la realidad y las prácticas que los acompañan pueden servir de refuerzo para las formas de estructuración social, sean cuales sean (Balandier 1976: 44; Bourdieu 1971: 315; 2001: 89). Resulta especialmente interesante la propuesta de Bourdieu (1971: 295-296) de analizar la religión como un instrumento de comunicación, tal y como tradicionalmente se ha hecho con la lengua, pues de esta manera se puede entender como un medio simbólico estructurado a la vez que estructurante, acorde a una serie de parámetros básicos de comprensión del mundo.

La construcción ideológica de toda una serie de premisas por las cuales está estructurado el mundo suele tener un cierto carácter colectivo en sociedades tradicionales, pero habitualmente se encuentra mediado por aquellos a quienes se atribuye un especial conocimiento al respecto. En este sentido, especialistas rituales, así como ancianos, tienen un protagonismo central. Esta capacidad de participación e influencia social los coloca en un lugar central de las dinámicas de relación política, pues tal y como se ha señalado anteriormente, todo acto social tiene un componente político (Cappelletti 1992: 146; Clastres 1981: 112; Swarz, Turner y Tuden 2011: 71-72) y, en este caso, de notable relevancia, como se ha visto en los apartados anteriores.

Si bien en el mundo inuit encontramos una sociedad tradicionalmente identificada como igualitaria, con posibles momentos de heterarquía coyuntural circunscrita a necesidades puntuales, en la Galia prerromana se asiste ante un complejo panorama político con diferentes figuras e instituciones que se interrelacionan en un sistema tribal heterárquico. Sin embargo, en ambos casos se puede reconocer el papel clave de la religión y su especialista en la toma de decisiones sociopolíticas.

Si bien es cierto que en sociedades heterárquicas el papel de las instituciones religiosas y los especialistas rituales puede servir de contrapeso político con respecto a las figuras que ostentan la autoridad civil o militar, en sociedades homoárquicas pueden y suelen ser elementos de legitimación. El componente estructurante y comunicativo de la religión y su especial vinculación a la explicación cosmológica lleva a que en ocasiones se comporte también como un elemento legitimador de los parámetros y las estructuras político-sociales existentes (Bourdieu 1971: 310). La capacidad del especialista religioso para mediar con los elementos inaccesibles para la mayoría de la comunidad y comprender cuestiones al margen de los parámetros corrientes, siempre permite a este tipo de personajes tener un papel fundamental en la forma en la que se entiende el mundo y por ello, la manera de ordenar la sociedad.

En los dos casos analizados en esta obra, al tratarse de sociedades sin estratificación administrativa, se puede apreciar cómo el prestigio individual del especialista es una cuestión fundamental a tener en cuenta. Por ello, es habitual la presencia de legitimaciones de tipo carismático, aunque habitualmente se conjuguen con elementos tradicionales e incluso legales-rationales, pero, sobre todo, con cierto carácter sustantivo. Con esto, las expectativas en torno a la institución y al individuo que la ostenta marcan el reconocimiento de su posición y sus posibilidades de influencia política.

En ambos ejemplos, se puede ver cómo el especialista ritual tiene una gran relevancia en la toma de decisiones como elemento equilibrador social con respecto a quienes controlan y ostentan otro tipo de poderes, generalmente materiales, físicos. En el mundo inuit, tal y como se ha presentado, el *angâkoq* participa como elemento censor de comportamientos negativos en una sociedad en la que rara vez aparecen estructuras autoritarias. Él mismo puede en ocasiones tomar un papel central en la toma de decisiones y sus opiniones o incluso deseo suelen ser respetados, pero en caso de consensuarse su desacierto o egoísmo puede y debe ser penalizado, sea por otro ritualista o sea por medio de castigos sociales o físicos.

De manera similar, se ha podido apreciar cómo el druida galo tenía una gran participación social y política. Más allá del hecho concreto de la comparecencia de Diviciaco como político ante el Senado romano, lo cual evidencia la posibilidad de participación en este tipo de espacios, la participación ritual en las actividades preliminares a la celebración de las asambleas galas, lo convertían en un sujeto indispensable de la vida política. A la vez tenía ciertas responsabilidades de ratificación de la elección de líderes militares y civiles, pero en ningún momento parece que pudiera haber desarrollado un monopolio de la autoridad. Por el contrario, más bien parece haber funcionado como un elemento regulador, participe en la toma de decisiones a la par que limitador en una relación de equilibrio con las otras instituciones depositarias del poder concedido por las asambleas y consejos.

Cabe la posibilidad de estipular que esta serie de elementos comunes, así como otros aspectos culturales, principalmente funcionales, que se han revelado como similares, puedan responder a un cierto componente “chamánico”, entendido como un fenómeno de larga duración con su origen, cuanto menos, en las estepas euroasiáticas. Sin embargo, aparentemente, se pueden analizar con mayor claridad estas cuestiones si se observan como un comportamiento y respuesta estructural a dinámicas similares de articulación de las formas de influencia y poder sociopolítico. Sin poder afirmar que todo caso práctico vaya a comportarse de la misma manera, sí podrían proponerse tendencias de comportamiento social recurrentes en modelos similares.

La propuesta de Clastres (2014: 219) defiende que toda sociedad no jerarquizada desarrolla una serie de mecanismos o tendencias para evitar de manera tácita el surgimiento del Estado. En sus ejemplos lo argumenta en torno a sociedades guerreras en las que la necesidad de confirmación constante del prestigio y la descentralización de la violencia impiden la consolidación de una autoridad centralizada. En paralelo a estos argumentos, el especialista religioso podría ser un elemento contra la consolidación de estas diversas formas de autoridad, para compensar el reparto social del poder, más allá de los sectores bélicos, entre los que se pueden llegar a producir jerarquías internas que se vuelcan en el resto de la sociedad. En cualquier caso, no siempre se trata de contextos igualitarios y muchas veces sí existen dinámicas de dominación y poder, a pesar de que no se presente una estratificación administrativa que permita aplicar la denominación de Estado. Sí parece recurrente en estos casos, que la participación política del especialista religioso pueda ayudar a la descentralización y heterarquización del poder.

Dado el carácter simbólico de la religión, su poder sólo se puede ejercer en caso de recibir reconocimiento social, pues no reside en sí misma como sistema, sino en la relación con su medio sociocultural (Bourdieu 2001: 98). En el mundo inuit se puede apreciar una notable transversalidad de este poder y reconocimiento, pues, pese a la existencia de especialistas, todo individuo tiene una cierta capacidad de interacción con lo religioso (Aldea 1991: 165; Birket-Smith 1983: 208; Eliade 1993: 238-239; Fuente 1991: 13; Jensen 2011:19; Kleivan 1984: 619-620; Morris 2009: 47-48; Rasmussen 1930: 52; Rink 1991: 108 y 155). Esto limita en mayor medida la capacidad de imposición de unos paradigmas ideológicos y de actuación por parte de individuos concretos, pues la relación con este tipo de estructuras simbólicas no es tan vertical. Para Bourdieu (2001: 95), la composición de ideologías sectorizadas se desarrolla en paralelo a la aparición de especialistas a tiempo completo, con monopolio sobre la construcción de estas estructuras simbólicas, pues se desposee al resto del colectivo social de la capacidad de influencia o producción sobre las mismas.

Esta sectorización sí se puede apreciar en el mundo céltico, con los druidas como principales especialistas dedicados a la composición de un discurso cosmológico e histórico, así como transmisores de los conocimientos intergeneracionales (Brunaux 1996: 28 y 34; 2006: 273; Caes. *BG*, VI, XIII-XIV; Mela III, 2, 19; Perrin 2006a: 156). No obstante, como se ha mostrado, no se trataba tampoco de una dedicación exclusiva y su participación en otro tipo de actividades, así como la participación colectiva en la generación del sistema simbólico de la sociedad y la sectorización del poder político en varios depositarios, no permitía la imposición ideológica unilateral.

Se puede considerar que, a pesar de no tratarse de un Estado, en el sentido de estratificación administrativa con el que aquí se trabaja, dista más aún si cabe de ser una sociedad igualitaria. Existen diferentes mecanismos de diferenciación social y jerarquización, de manera que la afirmación de Clastres que parece identificar la desigualdad con el Estado no se corresponde con este caso. No obstante, sí que podría afirmarse que la religión, como sistema simbólico que genera una serie de perspectivas culturales, facilita la aparición de una serie de elementos mentales que limitan, para este caso, el surgimiento del Estado y la centralización de la autoridad en una única figura.

En cualquier caso, no resulta conveniente afirmar con rotundidad que existan unos patrones estructurales recurrentes y aplicables a todo contexto sociohistórico. A pesar de ser posible establecer unas líneas de comportamiento general de las dinámicas políticas, es muy difícil asegurar su funcionamiento en todos los casos posibles, por lo que a la hora de afrontar este tipo de análisis siempre es necesario tener en consideración las particularidades de cada sociedad y cultura. El desarrollo de un marco teórico ha de entenderse siempre como una herramienta de trabajo y comunicación científica. Al mismo tiempo, la comparación entre casos distantes puede ser tanto una prueba para estas herramientas y teorías, como una base para el desarrollo nuevos elementos y parámetros de análisis.

En los casos aquí analizados se puede apreciar cómo el fundamental papel de la religión como estructurante social impide la consolidación de una homoarquía centralizada. Así mismo, los sistemas de legitimación sustantiva, con elementos carismáticos, impiden la estratificación institucional de los aparatos administrativos. En ese sentido y como se apuntaba al principio de este apartado, la religión sirve de refuerzo para la estructura social de manera que funciona como elemento limitador.

Por todo esto, podría afirmarse que la religión y el especialista religioso en sociedades preestatales, como las aquí desarrolladas, impiden el surgimiento del Estado, como aquí se concibe, y el crecimiento de la desigualdad y estratificación sociopolítica en contextos heterárquicos. Sin embargo, no parece deberse exclusivamente a su carácter preestatal o a tratarse de un componente religioso, sino más bien debido a que es un elemento estructurante dentro de un sistema cuyos parámetros generales de estructuración se articulan para su propio mantenimiento estable.

7.bis. Conclusion

In this fundamentally theoretical exercise, we have tried to delve into the religious specialist's role in pre-estate societies through the analysis of two case studies using the analytic tools that we have developed in a dual theoretical framework. This leads us to appreciate the different social roles that these religious specialists could develop, as well as we can appreciate the common and divergent elements between so different contexts as Inuit and Celtic world. The joint, and too the specific, analysis of the political and religious field, help us to clarify a series of symbolic and structural elements that are essential for historical understanding. Therefore, it is convenient to summarise the key points presented in the two theoretical sections and to make clear the relation that we can find between the different sections that compose this thesis.

7.1. bis. The politics

In the first theoretical part of this thesis, we have tried to establish an analytic framework to let us work about different historical and cultural contexts with understandable codes for researchers, despite the uncertainty and variability of the social sciences. For that reason, we have given a more accurate meaning to some terms with ambiguous sense, as it happens with “power” and “authority”, as well as the different names given to some different social groups.

To understand the first term of this complicated two, the “power”, we have made connections between the most traditional senses, like those in which the weberian meaning has special importance; and both the Foucault's postulate, well they are not so much different in the deep analysis. The “power”, that can be material or symbolic, as the ability to enforce the self-will in a particular social relationship, with or without resistance; just makes sense if it is an action, since the obedience is not continual and it make reference to the specific question and relationship (Foucault 1992: 135; 2000: 27; Weber 1969: 43). The “authority”, reformulation of the Weber's “domination”, does not work in the same way so the constant ability of one person to influence in the social decisions, that can be supported in the systematic recognition of the personal or institutional social status (Crumley 2003: 137; Service 1984: 29-30).

This way, we have rejected the ambiguous use of the term “power” as absolute synonymous of those in whom the authority resides, “the powerful ones”; so that reduces to some extent, the erroneous interpretations of this word. At the same time, we have chosen “authority” to

refer to some constant and steady aspects. Other terms, like “domination” or “discipline” have been used for Weber with this meaning, so sometimes they have been used like synonymous of “strength” and “repression”. In this last term, it refers to a specific variant of the political power, dedicated exclusively to the behavioural modification through the coercion, pressure, physical imposition or fear (Ames 2010: 20; Service 1984: 29-30).

Once we have delimited the basic terms and tools for the specific analysis of the political fact, we have proceeded to improve a classification of the different forms of social structure, to make easier the macropolitical analysis. As we have explain in the main text, we have had to consider the troubles and issues of this kind of classification, but we have finally accepted a diagram similar to the structural-functionalism classic model, as Fried (1967), Sahlins (1972) or Service (1971; 1984), with Band, Tribe, Chieftain and State as main kinds of society. However, we have revised it stressing that we should not understand it like a unilineal evolution, but it is possible to get similar kinds of structure with different ways (Bondarenko et. al. 2002: 54-55). We neither understand it like an absolute and static that we can apply thoroughly to every society, but as tool that can make easier the interpretation and the research. If we understand it in this way, is fundamental the precision in the use of the classificatory terms and systems. On this matter, the incorporation of the terms “heterarchy” and “homoarchy” has been revealed as a really important element, as annotations on the previous classifications. Their use let us to give new shade to the meaning of “hierarchy”, so these are both parallel manifestations of the power’s organization. In the first one we can find a kind of power, or even authority, divided between different subjects or with variations according to the situation. In the second one, the hierarchical structure is unique and steady. With this dual analysis we can express with precision the variability of structural and hierarchical compositions of the classificatory system that we have mentioned.

The first social type that we have explain here, and generally the one considered the most ancient social structure, is the Band system. It is a mostly equalitarian society, with variations and formation of circumstantial and temporary heterarchies, circumscribed to social agreement. It is usual that this kind of societies have been associated to hunter-gatherer subsistence models, even so this analysis is correct many times, we can find inequality and hierarchies in practically every production system, so this productive-social system association is not complete. The chronology of this social type is extensive, and it has presented a lot of variations that make us find rarely absolute egalitarianism. Like it used to happen with this kind of social models, it helps to the understanding of social facts, but it is difficult to find total coincidence in historic realities.

The second type of this classification system is the named as Tribe, a really controversial denomination for the ethnocentric uses that it has sometimes supposed. It is an extremely large spectrum, so its characterization could usually be so complex. It used to be a segmentary system of aggregation with different interrelation and identification social sections that converge in a larger entity. About the leadership dynamics, some kind of hierarchization and institutionalization could exist, but it is usual that it depends on the personal abilities for the real access to decision making, beyond the institutional entity. In the same way, there are some many elements that balance, distribute and censor the political power. It could work with parallel and heterarchical institutions or making use of penalization systems to limit the abusive behaviours that exceed the social agreed limits of a hierarchic structure.

Sometimes, along with this or in parallel, we can find the Chieftain model, that too many times has been classified as a centralist system in transition to the State. Nevertheless, it should be understood as a main system itself because it is not a simple evolutive phase. We should discard unilineal and finalist parameters. This type is characterized by the importance of a central and homoarchic authority, often surrounded by a complex institutional network under its rule. In some simple cases, this network can be a personal and relational clientele over which the chief applies the power directly. Simple or complex, the last homoarchic centralization is the main element of this characterization, even though it is too strange to find it like an absolute and impassable hierarchy. In addition, we should understand that there is not an administrative and politic stratification and the personal characteristics of the power and domination relationships are fundamentals even with this hierarchical society.

At this point it is indispensable to include in the classification the State, as model of social structure, that in this thesis act like a limit in the object of study. To identify what we are talking about when we use the term Pre-State Society, it is necessary to define the State, at least in the political anthropology that we are using in this work. Just as we have explained, the State should not be understood as synonymous of coordination or territorial control, so it can appear in another kind of social structures, like the previous one explained here. In this case, we have determined as fundamental characteristic the constitution of a stratify administrative system. In this way, the power, authority and decision-making mechanisms themselves can get the same theoretical value with independence of the person in the position and the succession. The dimensions and the concrete way of origin and structuration can be variable, and it should be analysed in any specific fact with its own particularities. Even if there are any kind of stratification in the administrative corps and the political control systems, it can be considered as pyramidal and homoarchic systems; or in the other hand, heterarchic models with a noticeable decentralization of the powers living together and controlling themselves.

This reflexion makes us to propose to establish a representation of the social groups and systems with a dual diagram with parallel development. As a complementary tool, we propose the use of a biaxial diagram, with a horizontal “heterarchy-homoarchy” axis and another vertical “egalitarianism-stratify society” axis. Anyway, we should consider that the complete manifestation of this theoretical systems is seldom present in the historical facts. Nevertheless, it let us to visualise and identify different social behaviours int the social and political field and let us assimilate more clearly some details of comparatives or specific facts.

7.2.bis. The Religion

The second main section of theoretical reflexion in this thesis is focused in one of the definitory and central questions of this work, the Religion. There is no doubt about the huge significance of the religion as historical fact because of the relevance in the cultural development of the human being and their own perception of History. Many researchers of different disciplines have thought about this matter, as we have shown in the state of the issues. However, it is difficult to make a clear definition, greatly by the cultural parameters, sometimes religiocentrics, of the researchers and academics that have developed these reflections.

It is possible that this religiocentrics component the main trouble to get success with this analysis, because it used to include the transcendence as an essential part of the religion. It complicates the understanding as cultural and historical fact without thinking about the reality of the contents. The different cosmological and religious constructions of the human being have given us a countless kind of religions and associated phenomena.

For these matters, we have tried to explain the religion without religiocentrism. We have made use of an inclusive definition that let us use it as an academic and understandable term and not stablish hierarchic categories between phenomena with the same importance and social meaning. At the first time it was necessary to make a reflection about the traditional perceptions above the sacred, divine and supernatural things. In this way, with main prominence of the functionalist approaches, we have considered to define “religion” as “the set of practices and beliefs that explain and give sense to the human and cosmic existence and ordination without the need for an empiric scientific explanation”.

With this definition we expect to expose as equals the cosmological explanations of past societies and the monotheisms, majority in our times and producers of their own theological reflections about the true religion. That make us think about another series of terms associated

to the religious things and that sometimes have been included as one or segregated. This is the case of “magic” or “religiosity” that sometimes have been used to allude phenomena that are qualitative and functionally closed to religion, but usually considered as inferiors by religiocentrics analytics. So we propose to not establish an *a priori* distinction if there is not any specific and contextual element that can identify a kind of magic linked to the practical application of some powers or knowledge of the ritualist; and the religiosity associated as the beliefs and practices of alterity contexts or working in parallel of any official religion.

This limited framework let us to identify as simple as possible the main object of this thesis, the religious specialist. This way, we can consider like that every specialist, part-time or full-time, that carry though the practices and transmit the beliefs or knowledge that we have considered as religious. Even if it is a collective or individual institution, those who perform such functions may be considered religious or ritual specialists, although they perform partial tasks in cooperation or under the direction of another individual of higher rank. There are many ways to understand the religion and the ways to work with it, so sometimes there are numerous specialists in the same religious contexts, usually with specific or sectorial functions. For this matter, it is always convenient to use particular terms with the meaning of their own cultural area.

7.3.bis. Are there religious specialists against the State? Are there structural patterns?

Once that we have applied the analysis parameters, that we have developed in the two first sections of this thesis, over the two practical cases, so different examples like the Inuit and the Celtic gallic societies, we can see clearly the political role and repercussion of the religious specialist. It looks obvious that the symbolic systems of reality representation and the linked practices used to work as reinforce of the social structures, whatever they are, in any society (Balandier 1976: 44; Bourdieu 1971: 315; 2001: 89). The proposal of Bourdieu (1971: 295-296) to analyse each religion as communication resource, as we have usually done in the languages research, is especially interesting. This way we can understand it like a structured and structuring symbolic system, in accordance with some basic points of view about the world understanding.

The ideological construction of each premise about the world structure in traditional societies used to have a relative collective nature, but they are often mediated for whom can express a special knowledge about the cosmic structure. On this matter, ritual specialist, as well as elderly people, are really prominent. This ability to participate and influence give them a central position in the social and political relationship dynamics, well as we

have point out in previous sections, every social participation have a politic component (Cappelletti 1992: 146; Clastres 1981: 112; Swarz, Turner y Tuden 2011: 71-72) and in this questions it is especially important.

In the Inuit context we can find a society that we have used to identify as egalitarian, with some moments of relevant heterarchy associated to punctual necessities. In pre-roman Gaul we can study a complex political panorama with different institutions and leading figures that relation each other in a tribal heterarchical system. Nevertheless, in both examples we can recognise the key role of religion and the religious specialist in social-political decision making.

Although it is true that in heterarchical societies the role of religious institutions and ritual specialists could work as political counterpart of the leading figures who hold the civil or military authority, meanwhile in homoarchival societies they used to be main legitimation constituent. The structuring and communicational components of the religion and its especial correlation to the cosmological knowledge is too a main legitimation element of the social-political parameters and structures (Bourdieu 1971: 310). The ability of the religious specialist to mediate with the unapproachable beings and elements and to get incomprehensible questions for the other people of the community, let them to carry out a main role in the way to understand the world and structure the society.

In the two main examples analysed in this thesis, both societies without administrative stratification, we can observe how the personal prestige of the specialist is one of the essential questions. Therefore, the presence of charismatic legitimation forms is quite usual, although it used to be combined with traditional or even legal-rational elements, but above all, with an enormous substantive nature. This way, the expectative about the institution and the person who hold it rule the way to recognize their position and their political influence possibilities.

In both contexts we can see how the ritual specialist is quite relevant in decision making as social balancing element in relation to those ones who control and hold other kinds of power, usually material o physical ones. In the Inuit world, as we have shown, the *angâkoq* works as censor of the negative behaviours in an egalitarian society where hardly appear authoritarian structures. Sometimes he can play a main role in decision making and his opinions or wishes used to be respected. Anyway, if the people consider with consensus that he is failed or egoist, he must be penalised by another ritualist or by another method, like physical or social punishment.

The same way, we have could observe how the gallic druid develop a huge social and political participation. In addition to the specific passage that show us how Diviciacus, as politician and diplomatic, appeared in roman Senate, that evidence the possibility of political participation; we can see how the ritual participation in preliminary and preparation activities for the celebration of assemblies and councils, reveal the indispensable political role of the druid. At the same time, he has got some ratification responsibilities to choose the military and civil leaders, but it looks like he never could monopolize the political authority. On the contrary, he used to appear as political balancer that participate in politics and regulate the relationship between different institutions with social power for attributing by assemblies and councils.

It is possible to stipulate that this series of common components, as well some other cultural questions, specially about functions that we have shown as similar; could be part of a certain “shamanic” character, if we understand it as a long time phenomenon originate, at least, in Euro-Asian steppe. However, apparently, we can analyse these questions clearly if we study it as a structural behaviour and response to similar dynamics about the articulation of socio-political influence and power. We cannot confirm that any practical study would show absolutely the same behaviour, but we can propose that this tendencies and patterns could appear as social recurrent behaviour in similar context with the same model of social structure.

Pierre Clastres (2014: 219) propose that all the non-hierarchic societies develop some mechanisms and movements to avoid tacitly the emergence of states. In his examples he shows warrior societies with necessity to prove the prestige constantly and with violence decentralization that prevent the consolidation of any central authority. In parallel to this kind of arguments, the religious specialist can be a counter-consolidation element for some manifestations of authority, so he can balance out the social distribution of power, beyond the war segment that can even create internal hierarchies that reflect in all the society. We should think that this kind of things just happen in egalitarian contexts so sometimes it appears in societies with domination and power dynamics, even if there is not state and administrative stratification. Anyway, we consider that, in this stateless societies, the political participation of the religious specialist work recurrently in support of decentralization and heterarchization of power.

Since religion have a huge symbolic character, its power just can be exerted with the social consensus about some basic meanings, so its power does not reside in religion as system, but the relation with the socio-cultural context (Bourdieu 2001: 98). In the Inuit

society we can see a huge transversality of symbolic power and recognition, so, even if there are religious specialist, all the people can develop some abilities to interact with the religious and symbolic beings (Aldea 1991: 165; Birket-Smith 1983: 208; Eliade 1993: 238-239; Fuente 1991: 13; Jensen 2011:19; Kleivan 1984: 619-620; Morris 2009: 47-48; Rasmussen 1930: 52; Rink 1991: 108 y 155). This fact can limit the ability to impose an ideological or action paradigm by some concrete person, so the relation with this kind of symbolic structures is not as vertical as we used to think in our own context. Bourdieu (2001: 95) considers that the composition of sectorized ideologies used to be developed at the same time the complete-time religious specialist appears, monopolizing the construction of this structures and dispossess the rest of the people of the ability to influence or produce their own symbolic structures.

We can find this segmentation in the Celtic culture, with the druids as main specialist of the composition of the historical and cosmological discourse, as well as guarantor of the intergenerational knowledge (Brunaux 1996: 28 y 34; 2006: 273; Caes. BG, VI, XIII-XIV; Mela III, 2, 19; Perrin 2006a: 156). Nevertheless, as we have shown, the religious dedication of the druid is not exclusive, and they participate in other kind of activities. As well, we can observe collective participation in the construction of the political power segmentation and social symbolic system that prevent the unilateral ideological imposition.

For all these matters, we consider that, even if it is not a State, so it has not administrative stratification as we showed; this society is too far to be egalitarian. There are diverse ways to social differentiation and hierarchical organization so the way that Clastres identify the inequality absolutely with the State is not totally appropriate in this thesis. Anyway, we can confirm that religion, as symbolic system that create cultural perspectives, can support the emergence of many mental elements that prevent, as we have shown in these examples, the constitution of states and the authority centralization in only one institution.

Anyway, we should not declare categorically that there are absolute and recurrent patterns that we can apply to any socio-historical context. We can establish some master lines to understand the general political dynamics, but it is so difficult to confirm that it would work correctly in any possible cases, so we should considerate and study all the possible particularities of any studied society and culture. The development of a theoretical framework must be understood as an investigation tool for the scientific communication. At the same time, the comparison between far examples can be both a test for this tools and theories, and basis to develop new analysis parameters.

In the two cases that we have analysed here we can appreciate how religion demonstrates a fundamental role in the social structuration that prevents the consolidation of central homoarchy. As well, the substantive legitimization systems, with charismatic elements, block the institutional stratification of the administrative system. In this sense and like we have denoted in the beginning of this section, religion works as support of the social structure at the same time it prevents some centralizing changes.

Therefore, we can consider that religion and the religious specialist in Pre-State societies, as we have shown, prevent the emergence of the State, as we have defined here; and the growth of inequality and socio-political stratification in heterarchic contexts. However, it should not be just for its pre-state or religious character, but it should be for its structuring character in a system, whose general structuration parameters articulate their own steady maintenance.

8. Fuentes y bibliografía

8.1. Fuentes escritas

- AMIANO MARCELINO: *Historia* (Edición de M^a Luisa Harto Trujillo). Madrid: Ediciones Akal, 2002.
- APIANO: *Historia Romana* (Introducción, traducción y notas de Antonio Sancho Royo). Madrid: Editorial Gredos, 1980.
- CÉSAR, Cayo Julio: *Guerra de las Galias. Libros I-II-III* (Traducciones de V. García Yebra e Hipólito Escolar Sobrino). Madrid: Editorial Gredos, 2002.
- _____: *Guerra de las Galias. Libros IV-V-VI* (Traducciones de Valentín García Yebra e Hipólito Escolar Sobrino). Madrid: Editorial Gredos, 2001.
- _____: *Guerra de las Galias. Libros VII* (Traducciones de Valentín García Yebra e Hipólito Escolar Sobrino). Madrid: Editorial Gredos, 1989.
- _____: *Guerre des Gaules, Tome II, Livres V-VIII* (Texte établi et traduit par L. A. Constans). Paris: Société d'édition "Les Belles Letres", 1967.
- CICERÓN, Marco Tulio: *De la adivinación* (Introducción, traducción y notas de Julio Pimentel Álvarez). México D. F.: Universidad Autónoma de México, 1988.
- _____: *Discursos, VII* (Traducción de José María Requejo Prieto). Madrid: Editorial Gredos, 2011.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA: *Stromata I. Cultura y religión* (Traducción de Marcelo Merino Rodríguez). Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1996.
- DIODORO DE SICILIA: *Diodorus of Sicily. Fragments of Book XXI-XXXII*. Vol. X (English translation by Francis R. Walton). Cambridge: Harvard University Press, 1957.
- _____: *Biblioteca Histórica, libros IV-VIII* (Traducción de Juan José Torres Esbarranch). Madrid: Editorial Gredos, 2004.
- DIÓGENES LAERCIO: *Vidas de los filósofos más ilustres* (Traducción de José Ortiz y Sanz y José María Riaño). México D. F.: Editorial Porrúa S. A., 1984.
- DIÓN CASIO: *Dio's Roman History in nine volumes, VIII* (with an English translation by Earnes Carry Ph. D). London and Cambridge: William Heinemann Ltd. Harvard University Press, 1968.
- DIÓN CRISÓSTOMO: *Dio Chrysostom*, Vol. 4 (English translation by H. Lamar Crosby). Cambridge: Harvard University Press, 1962.
- EDDA MAYOR: *Edda Mayor. Poesía Nórdica. Siglos IX-XIII* (Edición y traducción de Luis Lerate). Madrid: Alianza Editorial D.L., 1986.

- ESTRABÓN: *Geografía, libros III-IV* (Traducciones de M^a José Meana y Félix Piñero). Madrid: Editorial Gredos, 1998.
- _____: *Geografía, libros V-VII* (Traducciones de José Vela Tejada y Jesús Gracia Artal), Madrid: Editorial Gredos, 2001.
- FLORO, Lucio Anneo: *Epítome de la Historia de Tito Livio* (Introducción, traducción y notas de Gregorio Hinojo Andrés e Isabel Moreno Ferrero). Madrid: Editorial Gredos, 2000.
- HIMNOS VÉDICOS: *Himnos védicos* (Traducción y edición de Francisco Villar). Madrid: Editora Nacional, 1975.
- JUSTINIANO: *El Digesto de Justiniano*, Tomo I (Versión castellana por A. Dors, F. Hernández-Tejero, P. Fuenteseca, M. García-Garrido y J. Burillo). Pamplona: Editorial Aranzadi, 1968.
- _____: *El Digesto de Justiniano*, Tomo II (Versión castellana por A. Dors, F. Hernández-Tejero, P. Fuenteseca, M. García-Garrido y J. Burillo). Pamplona: Editorial Aranzadi, 1972.
- _____: *El Digesto de Justiniano*, Tomo III (Versión castellana por A. Dors, F. Hernández-Tejero, P. Fuenteseca, M. García-Garrido y J. Burillo). Pamplona: Editorial Aranzadi, 1975.
- LEABHAR GHABHÁLA: *Leabhar Ghabhála (Libro de las Invasiones)* (Edición de Ramón Sainero Sánchez). Madrid: Ediciones Akal, S.A., 2010.
- LIVIO, Tito: *Livy VI Books XXIII-XXV* (Translated by Frank Gardner Moore). Cambridge: Harvard University Press, 1966.
- LUCANO, Marco Anneo: *Farsalia o Guerra Civil* (Edición de Jesús Bartolomé Gómez). Madrid: Ediciones Cátedra, 2003.
- LUCIANO DE SAMÓSATA: *Obras, Vol. III* (Texto revisado y traducido por Montserrat Jufresa, Francesca Mestre y Pilar Gómez). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000.
- MELA, Pomponio: *Corografía* (Traducción y notas de Carmen Guzmán Arias), Murcia: Universidad de Murcia, 1989.
- ORÍGENES: *Contra Celso* (Introducción, versión y notas por Daniel Ruiz Bueno). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967.
- OROSIO, Paolo: *Le storie contro i pagani*, Vol. II, Libri V-VIII (traduzione di Gioachino Chiarini). Verona: Fondazione Lorenzo Valla, 1976.
- PANEGÍRICOS LATINOS: *Panégryriques latins, Tome II, Les panégryriques constantiniens* (VI-X) (Texte établi et traduit par Edouard Galleter). Paris: Société d'édition "Les Belles Letres", 1952.

- PLINIO EL VIEJO: *Historia Natural*, Libros I-II (Traducción y notas de Antonio Fontán, Ana M^o Moure Casas y otros). Madrid: Editorial Gredos, 1995.
- _____: *Historia Natural*, Libros XII-XVI (Traducción y notas de F. Manzanero Cano, I. García Arribas, M^a L. Arribas Hernáez, A. M^a Moure Casas y J. L. Sancho Bermejo). Madrid: Editorial Gredos, 2011.
- _____: *Pline L'Acien. Histoire Naturelle*, Livre XXIV (Texte établi, traduit et commenté par Jacques André). París: Société d'édition "Les Belles Letres", 1972.
- _____: *Pliny. Natural History*, Vol. VII, libri XXIV-XXVII (W. H. S. Jones). Cambridge: Harvard University Press, 1966.
- _____: *Pline L'Acien. Histoire Naturelle, Livre XXX* (Texte établi, traduit et commenté par Alfred Ernout). París: Société d'édition "Les Belles Letres", 1963.
- PLUTARCO: *Vidas paralelas* (introducción, traducción y notas de Juan M. Guzman Hermida y Óscar Martínez García). Madrid: Editorial Gredos, 2007.
- POMPEYO TROGO, Cneo: *Justini Historiarum Philippicarum ex Trogo Pompeio, libri XLVI*. París: Colligebat Nicolaus Eligius Lemaire, 1823.
- SALUSTIO CRISPO, Cayo: *The Historie*, Vol. 1 (translated with introduction and commentary by Patrick McGushin). Oxford: Clarendon Press, 1994.
- SILIO ITÁLICO, Tiberio Cacio Asconio: *La Guerre punique, Tome I, livres I-IV* (texte établi et traduit par Pierre Miniconi et Georges Devallet). París: Société d'édition "Les Belles Letres", 1979.
- SUETONIO TRANQUILO, Cayo: *Vida de los doce césares, Vol. IV (Lib. VII-VIII)* (texto revisado y traducido por Mariano Bassols de Clement). Barcelona: Ediciones Alma Mater S.A., 1964.
- TÁCITO, Cornelio: *Annales, livres IV-XII* (Texte établi et traduit par Henri Goelzer). París: Société d'édition "Les Belles Letres", 2013.
- _____: *Annales, livres XIII-XVI* (Texte établi et traduit par Henri Goelzer). París: Société d'édition "Les Belles Letres", 1953.
- _____: *Histoires, Tome Premier* (Texte établi et traduit par Henri Goelzer). París: Société d'édition "Les Belles Letres", 1951.
- _____: *Histoires, Tome Second* (Texte établi et traduit par Henri Goelzer), Paris: Société d'édition "Les Belles Letres", 1949.
- _____: *Historias, libro III-IV* (introducción, traducción y notas de Antonio Ramírez de Verger). Madrid: Editorial Gredos, 2013.
- _____: *La Germanie* (Texte établi et traduit par Jacques Perret). Paris: Société d'édition "Les Belles Letres", 1949.
- _____: *Vie D'Agricola* (Texte établi et traduit par E. de Saint-Denis). Paris: Société d'édition "Les Belles Letres", 1948.

8.2. Bibliografía

- ABAD LARA, Rubén (2009): “La divinidad celeste de los celtíberos: estética y mitos”. En Francisco Burillo Mozota (Ed.): *Ritos y Mitos: VI Simposio sobre celtíberos*, pp. 27-34. Zaragoza: Centro de Estudios Celtibéricos – Fundación Segeda.
- ABRUTYN, Seth (2013): “Reconceptualizing Religious Evolution: Toward a General Theory of Macro-Institutional Change”. *Social Evolution & History*, 12 (2): 3-34.
- ACOLAT, Delphine (2008): “Prophylaxie et syncrétisme, quelques témoignages de cultes d’altitude en Gaule romaine”. En Ralph HÄUSSLER (Dir.): *Romanisation et épigraphie. Études interdisciplinaires sur l’acculturation et l’identité dans l’Empire romain*. Archéologie et Histoire Romaine, 17, pp. 111-126. Montagnac: Éditions Monique Mergoil.
- ALBERRO, Manuel (2004): “El poder político-social del druida en las antiguas sociedades célticas”. En Liborio HERNÁNDEZ GUERRA y Jaime ALVAR ESQUERRA (Ed.): *Actas del XXVII Congreso Internacional Girea-Arys IX: “Jerarquías religiosas y control social en el Mundo Antiguo”*, pp. 29-42. Valladolid: Universidad de Valladolid-Asociación ARYS.
- _____ (2006): *Paradigmas de la cultura y la mitología céltica*. Gijón: Ediciones Trea.
- ALBERTOS, María Lourdes (1952): “Nuevas divinidades de la antigua Hispania”. *Zephyrus: Revista de prehistoria y arqueología*, 3: 49-63.
- ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos, María Jesús BUXÓ I REY y Salvador RODRÍGUEZ BECERRA (Coords.) (2003): *La Religiosidad popular I. Antropología e Historia*. Barcelona: Anthropos.
- ALDEA HERNÁNDEZ, Ángela (1991): *El arte esquimal: la cultura artística esquimal y su transcendencia literaria*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- ALFAYÉ VILLA, Silvia (2003): “La iconografía divina en Celtiberia: una revisión crítica”. *Archivo Español de Arqueología*, 76: 77-96.
- _____ (2009a): “Imaginando allendes: escatología y ritual de la Céltica peninsular”. En Eduardo FERRER ALBELDA, Fernando LOZANO GÓMEZ y José MAZUELOS PÉREZ (Coords.): *Salvación, Infierno, Olvido. Escatología en el Mundo Antiguo*, pp. 107-137. Sevilla: Servicio de Publicaciones, Universidad de Sevilla y Arzobispado de Sevilla.
- _____ (2009b): “Ritos de sangre: sacrificios cruentos en los ámbitos celtibérico y vacceo”. En Francisco BURILLO MOZOTA (Ed.): *Ritos y Mitos. VI Simposio sobre celtíberos*, pp. 219-238. Zaragoza: Centro de Estudios Celtibéricos-Fundación Segeda.
- _____ (2011): *Imagen y ritual en la céltica peninsular. A Coruña: Toxosoutos S. L.*
- ALMAGRO-GORBEA, Martín y Alberto J. LORRIO ALVARADO (2011): *Teutates. El héroe fundador y el culto heroico al antepasado en Hispania y en la Keltiké*. Madrid: Real Academia de la Historia.

- ALONSO DE LA FUENTE, José Andrés (2006): “Los inuksuit: otra forma de ver el mundo”. *Revista Española de Antropología Americana*, 36: 203-213.
- AMES, Kenneth M. (2010): “On the Evolution of the Human Capacity for Inequality and/or Egalitarianism”. En T. Douglas PRICE y Gary M. FEINMAN (Eds.): *Pathways to Power. New Perspectives on the Emergence of Social Inequality*, pp. 15-44. Nueva York: Springer Science + Business Media.
- AMIRANTE, Luigi (1957): “Auctoritas”. En Antonio Azara y Ernesto Eula (Dir.): *Novissimo Digesto Italiano*, Tomo I.2 AQ-AY, pp. 1536-1539. Turín: Unione Tipografico-Editrice Torinese.
- ANTHOONS, Greta (2013): “La mobilité des druides et la diffusion de gestes funéraires”. En Anne COLIN y Florence VERDIN (Dir.): *L'âge du Fer en Aquitaine et sur ses marges Mobilité des hommes, diffusion des idées, circulation des biens dans l'espace europ'een à l'âge du Fer*, pp. 417-428. Burdeos: Aquitania Supplément.
- APALATEGUI BEGUIRISTAIN, Joxemartin (2003): “Religiosidad: cambio y permanencia”. En Carlos ÁLVAREZ SANTALÓ, María Jesús BUXÓ I REY y Salvador RODRÍGUEZ BECERRA (Coords.): *La Religiosidad popular I. Antropología e Historia*, pp. 468-477. Barcelona: *Anthropos*.
- ARBABE, Emmanuel (2017): *La Politique des Gaulois. Vie Politique et Institutions en Gaule Chevelue (II^e siècle Avant notre ère-70)*. Paris: Éditions de la Sorbone.
- ARCELIN, Patrice y Jean-Louis BRUNAUX (2003): “Sanctuaires et pratiques cultuelles. L'apport des recherches archéologiques récentes à la compréhension de la sphère religieuse des Gaulois”. *Gallia*, Tome 60, pp. 243-247.
- ARIMA, Eugene Y. (1984): “Caribou Eskimo”. En David Damas: *Handbook of North American Indians, Vol. 5 Arctic*, pp. 447-462. Washington: Smithsonian Institution.
- AKOUN, Andre (1978): *La Antropología*. Bilbao: Ediciones Mensajero.
- AZARA, Antonio y Ernesto EULA (Dir.) (1957): *Novissimo Digesto Italiano*. Turín: Unione Tipografico-Editrice Torinese.
- BAILÓN TRUEBA, Francesc (2012): *Los poetas del Ártico. Historias de Groenlandia*. Sevilla: *Guadalturia Editores*.
- _____ (2013): «Del iglú a las casas prefabricadas inuit». *Anales del Museo Nacional de Antropología*, 15: 31-68.
- _____ (2015): *Los inuit: Cazadores del Gran Norte*. Barcelona: Nova Casa Editorial.
- BALANDIER, Georges (1976): *Antropología política*. Barcelona: Ediciones Península.
- BALIKCI, Asen (1970): *The Netsilik Eskimo*. Nueva York: The Natural History Press.
- _____ (1984): “Netsilik”. En David DAMAS (Ed.): *Handbook of North American Indians, Vol. 5 Arctic*, pp. 415-430. Washington: Smithsonian Institution.

- BARNARD, Alan (1983): "Contemporary hunter-gatherers: Current Theoretical Issues in Ecology and Social Organization. *Annual Review of Anthropology*, 12: 193-214.
- BARRAL, Philippe, Pierre NOUVEL, Franck PERRIN, Matthieu POUX, Virginie DURAND, Guillaume MAZA, Patrick PORTE y Catherine BELLON (2003): "La France du Centre-Est (Auvergne, Bourgogne, Franche-Comté, Rhône-Alpes). *Gallia*, Tome 60, pp. 139-168.
- BECK, Noémie (2013): "Celtic Divine Names Related to Gaulish and British Population Groups". Andreas HOFENEDER, y Patrizia de BERNARDO STEMPEL (Hgg.): *Théonymie celtique, cultes, interpretatio/Keltische Theonymie, Kulte, interpretatio*, pp. 51-71. Viena: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- BELLAH, Robert N. (1964): "Religious Evolution". *American Sociological Review*, 29 (3): 358-374.
- BENVENISTE, Émile (1983): *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Madrid: Taurus Ediciones S. A.
- BIRKET-SMITH, Kaj (1983): *Los esquimales*. Barcelona: Labor.
- BLANCO GARCÍA, Juan Francisco (2012): "Triplismo en la Hispania Céltica". *BSAA Arqueología*, LXXVII-LXXVIII, pp. 171-202.
- BLODGETT, Jean (2001): "L'art inuit du Canada". En Jean Malaurie (Dir.): *L'art du Grand Nord*, pp. 95-157. París: Éditions Citadelles & Mazenod.
- BOEHM, Christopher (1993): "Egalitarian behaviour and reverse dominance hierarchy". *Current Anthropology*, 34: 227-254.
- BONDARENKO, Dimitri M. (2005): "A Homoarchic Alternative to the homoarchic State: Benin Kingdom of 13th-19th Centuries". *Social Evolution & History*, 4 (2):18-88.
- BONDARENKO, Dmitri M., Leonid E. GRININ y Andrey V. KOROTOYEV (2002): "Alternative Pathways of Social Evolution". *Social Evolution & History*, 1(1): 54-79.
- BOURDIEU, Pierre (1971): "Genèse et structure du champ religieux". *Revue française de sociologie*, 12(3): 295-334.
- _____ (2001): *Poder, Derecho y Clases Sociales*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- _____ (2007): *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- BOUVET, Jean-Philippe, Marie-Yvane DAIRE, Jean-Paul LE BIHAN, Olivier NILLESSE, Anne VILLARD-LE TIEC, Michael BATT, Catherine BIZIEN-JAGLIN (2003): "La France de l'Ouest (Bretagne, Pays de la Loire). *Gallia*, Tome 60, pp. 75-105.
- BOVE, Lucio (1957): "Imperium". En Antonio AZARA y Ernesto EULA (Dir.): *Novissimo Digesto Italiano*, Tomo VIII GR-INVA, pp. 209-212. Turín: Unione Tipografico-Editrice Torinese.

- BOWLES, S. y H. GINTIS (2004): "The evolution of strong reciprocity: cooperation in heterogeneous populations". *Theoretical Populations Biology*, 65: 17-28.
- BRADLEY, Richard (1990): *The passage of arms. An archaeological análisis of prehistoric hoards and votive deposits*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BRELICH, Angelo (1989): "Prolegómenos a una Historia de las Religiones". En H.Ch. PUECH, (ed.): *Historia de las Religiones. Vol. I. Las religiones antiguas*, pp. 30-97. Madrid: Siglo XXI Ed.
- BRIGG, Jean L. (1982): "Living dangerously: the contradictory foundations of value in Canadian Inuit Society". En E. Leacock y R. Lee (Eds.): *Politics and history in band societies*, pp. 109-132. Cambridge: Cambridge University Press,
- BRUN, Patrice (1987): *Princes et Princesses de la Celtique. La premier âge du Fer en Europe 850-450 av. J.-C.* París: Editions Errance.
- _____ (2002): "Territoire et agglomérations chez les suessions". En Dominique GARCÍA y Florence VERDIN (Dir.): *Territoires celtiques. Espaces ethniques et territoires des agglomérations protohistoriques d'Europe occidentale*, pp. 306-314. París: Editions Errance.
- _____ (2007): "Une période de transition majeure en Europe: de la fin du IVe au debut du IIe s. av. J.-C. (La Tène B2 et C)". En Christine MENNESSIER-JOUANNET, Anne Marie ADAM y Pierre-Yves MILCENT: *La Gaule dans son contexte européen aux IVe et IIIe siècles avant notre ère. Actes du XXVIIe Colloque international de l'Association Française pour l'Etude de l'Âge du Fer*. Lattes: Association pour le Développement de l'Archéologie en Languedoc-Roussillon.
- BRUNAU, Jean-Louis (1986): *Les Gaulois. Sanctuaires et rites*. París: Editions Errance.
- _____ (1996): *Les religions gauloises. Rituels celtiques de la gaule indépendante*. París: Editions Errance.
- _____ (2002): "Les fondaments religieux de l'aristocratie gauloise". En Guichard, Vicent y Franck Perrin (Dir.): *L'aristocratie celte à la fin de l'âge du Fer (du IIe siècle Avant J.-C, au Ier siècle après J.-C.)*, pp. 231-245. Glux-en-Glenne: Bibracte.
- _____ (2004): *Guerre et religion en Gaule. Essai d'anthropologie celtique*. París: Editions Errance.
- _____ (2006): *Les Druides. Des philosophes chez les barbares*. París: Éditions du Seuil.
- _____ (2008): *Les Gaulois*. París: Société d'édition "Les Belles Lettres".
- BRUNAU, Jean-Louis; Claude MALAGOLI, Bernard LAMBOT y Gérard BATAILLE (2003): "La France du Nord (Champagne-Ardenne, Île-de-France, Nord, Basse-Normandie, Haute-Normandie, Pas-de-Calais, Picardie)". *Gallia*, Tome 60, pp. 9-73.
- BRYSON, Maurice C. y William R. McDILL (1968): "The Political Spectrum: A Bi-Dimensional Approach". *Rampart Journal of Individualist Thought*, IV (2): 19-26.

- BUCHSENSCHUTZ, Olivier (1984): *Structures d'habitats et fortifications de l'âge du Fer en France Septentrionale. Memoires de la Société Préhistorique Française*, Tome 18. París: Société Préhistorique Française.
- BUCHSENSCHUTZ, Olivier; Katherine GRUEL y Thierry LEJARS (2012): "The Golden Age of the Celtic Aristocracy in the Fourth and Third Centuries BC". *Annales HSS*, 67, N° 2, pp. 187-215.
- BURILLO MOZOTA, Francisco (Ed.) (2009): *Ritos y Mitos. VI Simposio sobre celtíberos. Zaragoza: Centro de Estudios Celtibéricos-Fundación Segeda.*
- BURILLO MOZOTA, Francisco, J. Alberto ARENAS ESTEBAN y María Pilar BURILLO CUADRADO (2013): "El santuario astronómico de Segeda y la iconografía solar en Celtiberia". En Andreas HOFENEDER y Patrizia de BERNARDO STEMPEL (Hgg.): *Théonymie celtique, cultes, interpretatio/Keltische Theonymie, Kulte, interpretatio*, pp. 157-182. Viena: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- CABANILLAS DE LA TORRE, Gadea (2010): "Armas y ritual durante la Segunda Edad del Hierro en la Mitad Sur de la Galia". *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología, UAM*, 36, pp. 39-66.
- CAPPELLETTI, Ángel J. (1992): "Pierre Clastres: La sociedad contra el estado". *Revista Filosofía Universidad de Costa Rica*, 30 (72): 145-151.
- CARNEIRO, Robert L. (1967): "Editor's introduction". En Herbert SPENCER: *The Evolution of Society. Selections from Herbert Spencer's "Principles of Sociology"*. Edited and with an Introduction by Robert L. Carneiro, pp. IX-LVII. Chicago: The University of Chicago Press.
- _____ (1970): "A Theory of the Origin of the State". *Science*, 169 (3947): 733-738.
- _____ (2012): "The Circumscription Theory: A Clarification, Amplification, and Reformulation". *Social Evolution & History*, 11 (2): 5-30
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (1998): "Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução". *Mana*, 4 (1): 7-22.
- CARO BAROJA, Julio (1974): *Algunos mitos españoles. Madrid: Ediciones del Centro.*
- CERVELLÓ AUTUORI, Josep (2003): "Aire. Las creencias religiosas en contexto". En Elisenda ARDEVOL PIERA y Glòria MUNILLA CABRILLANA (Coords.): *Antropología de la religión. Una aproximación interdisciplinar a las religiones antiguas y contemporáneas*, pp. 71-179. Barcelona: Editorial UOC.
- CHAMPION, Timothy (1995): "Power, politics and status". En Miranda GREEN (Ed.): *The Celtic World*, pp. 85-94. Londres y Nueva York: Routledge.
- CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Pierre Daniël (1921): *Manuel d'Histoire des Religions*. París: Librairie Armand Colin.

- CHAPMAN, Anne (1986): *Los Selk'nam. La vida de los onas*. Buenos Aires: Emecé Editores S. A.
- CHIARELLI, Giuseppe (1957): "Popolo". En Antonio AZARA y Ernesto EULA (Dir.): *Novissimo Digesto Italiano*, Tomo XIII, PET-PROC, pp.283-290. Turín: Unione Tipografico-Editrice Torinese.
- CLAESSEN, Henri J. M. (1978): "The Early State: A Structural Approach". En Henri J. M. CLAESSEN y Peter SKALNÍK (Eds.): *The Early State*, pp. 533-596. La Haya: Mouton Publishers.
- _____ (2014): "From Incidental Leaders to Paramount Chiefs: The Evolution of Socio-Political Organization". *Social Evolution & History*, 13 (1): 3-41.
- CLAESSEN, Henri J. M. y Peter SKALNÍK (1978a): "The Early State: Theories and Hypotheses". En Henri J. M. CLAESSEN y Peter SKALNÍK (Eds.): *The Early State*, pp. 3-29. La Haya: Mouton Publishers.
- _____ (1978b): "Limits: Beginning and End of the Early State". En Henri J. M. CLAESSEN y Peter SKALNÍK (Eds.): *The Early State*, pp. 619-636. La Haya: Mouton Publishers.
- _____ (1978c): "The Early State: Models and Reality". En Henri J. M. CLAESSEN y Peter SKALNÍK (Eds.): *The Early State*, pp. 637-650. La Haya: Mouton Publishers.
- CLAESSEN, Henri J. M. y Pieter VAN DE VELDE (1987): "Introduction". En Henri J. M. CLAESSEN y Pieter VAN DE VELDE (Eds.): *Early State Dynamics*, pp. 1-23. Leiden: E. J. Brill.
- CLASTRES, Pierre (1981): *Investigaciones en antropología política*. Barcelona: Gedisa.
- _____ (2014): *La sociedad contra el estado*. Barcelona: Virus Editorial.
- CLOTTES, Jean y David LEWIS-WILLIAMS (2001): *Los chamanes de la prehistoria*. Barcelona: Editorial Ariel.
- COHEN, Abner (2011): "Antropología política: el análisis del simbolismo en las relaciones de poder". En Beatriz PÉREZ GALÁN y Aurora MARQUINA ESPINOSA (Eds.): *Antropología política, Textos teóricos y etnográficos*, pp. 97-131. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- COHEN, Ronald (1978a): "Introduction". En Ronald COHEN y Elman R. SERVICE (Eds.): *Origins of the State. The anthropology of political evolution*, pp. 1-20. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.
- _____ (1978b): "State Origins: A Reappraisal". En CLAESSEN, Henri J. M. y Peter SKALNÍK (Eds.): *The Early State*, pp. 31-75. La Haya: Mouton Publishers.
- COLI, Ugo (1957): "Civitas". En Antonio AZARA y Ernesto EULA (Dir.): *Novissimo Digesto Italiano*, Tomo III, CAT-COND, pp. 337-343. Turín: Unione Tipografico-Editrice Torinese.
- COLOMBO, Eduardo (2014): *El Espacio político de la Anarquía: Esbozos para una filosofía política del anarquismo*. Madrid: Editorial Klinamen – GLAD.

- CÓRDOBA MONTOYA, Pedro (2003): “Religiosidad popular: Arqueología de una noción polémica”. En Carlos ÁLVAREZ SANTALÓ, María Jesús BUXÓ I REY y Salvador RODRÍGUEZ BECERRA (Coords.): *La Religiosidad popular I. Antropología e Historia*, pp. 70-81. Barcelona: Anthropos.
- COX, Bruce Alden (1992): *Los indios del Canadá*. Madrid: Editorial Mapfre.
- CRUMLEY, Carole L. (1995): “Heterarchy and the Analysis of Complex Societies”. *Archeological Papers of American Anthropological Association*, 6: 1-6.
- _____. (2003): “Alternative forms of social order”. En Verno L. SCARBOROUGH, Fred VALDEZ Jr. y Nicolas DUNNIAG (Eds): *Heterarchy, political economy and the Ancient Maya. The Three Rivers Region of the East-Central Yucatán Península*, pp. 136-145. Tucson: The University of Arizona Press.
- CURTIS, Edward Sheriff (1999): *El indio norteamericano*, Vol. 20, *En kayak entre los hielos*. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta D.L..
- DAMAS, David (Ed.) (1984): *Handbook of North American Indians*. Vol. 5 Arctic. Washington: Smithsonian Institution.
- _____. (1984): “Introduction”. En David DAMAS (Ed.): *Handbook of North American Indians*. Vol. 5 Arctic, pp. 1-7. Washington: Smithsonian Institution.
- DEMOULE, Jean-Paul (1991): “Réalité des Indo-Européens: les diverses apories du modèle arborescente”. *Revue de l'histoire des religions*, Tome 208, n°2, pp. 169-202.
- _____. (2014): *Mais où sont passés les Indo-Européens? Le mythe d'origine de l'Occident*. París: Editions du Seuil.
- DEPIERRE, Germaine y Henry DUDAY (2003): “La “Dame de Vix” hier et aujourd’hui”. En Claude ROLLEY (Dir.): *La tombe princière de Vix*, pp. 29-39. París: Editions A. et J. Picard.
- DESCOLA, Philippe (1997): “Las cosmologías indígenas de la Amazonía”. En Alexandre SURRALLÉS y Pedro GARCÍA HIERRO (Eds.): *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, pp. 25-35. Copenhague: IWGIA.
- _____. (1998): “Estructura ou sentimento: a relação com animal na Amazônia”. *Mana*, 4 (1), pp. 23-35.
- DÍAZ, Elías (2010): *Estado de derecho y sociedad democrática*. Madrid: Taurus.
- DIDEROT, Denis (1977): *La religiosa*. Madrid: Akal Editor.
- DÍEZ DE VELASCO, Francisco (2002): *Introducción a la Historia de las Religiones*. Madrid: Editorial Trotta.
- DOMÍNGUEZ-SOLERA, Santiago David (2014a): *Los Inuit: Caza y pesca en el Oeste de Groenlandia*. Madrid: Clan Editorial.
- _____. (2014b): “Inuksuit en el oeste de Groenlandia: Símbolo y huella de la relación ancestral con el espacio”. *Revista Española de Antropología Americana*, 44 (1): 151-166.

- DUCH, Lluís (2001): *Antropología de la religión*. Barcelona: Empresa Editorial Herder S. A.
- DUMÉZIL, Georges (1959): *Les Dieux des Germains*. París: Presses Universitaires de France.
- _____ (1970): *Los dioses de los indoeuropeos*. Barcelona: Editorial Seix Barral S.A.
- DUNHAM, Sean B. (2007): Caesar's Perception of Gallic Social Structures. En Raimund KARL, y David STIFTER (Eds.): *The Celtic World*, Vol. III, *Celtic History*, pp. 161-172, Londres y Nueva York: Routledge Taylor & Francis Group.
- DURHAM, Elliot H. (2017): *The Political Spectrum & Geopolitics: Primer & Reference Guide*. Chicago: Mcdonnely & Sons Publishing.
- DURKHEIM, Émile (1982): *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal Editor.
- _____ (1986): *Las reglas del método sociológico*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- DUVAL, Paul Marie (1989): "Teutates, Esus, Taranis". *Travaux sur la Gaule* (1946-1986): 275-287.
- DUVERGER, Maurice (1972): *Sociología Política*. Barcelona: Ediciones Ariel.
- ELIADE, Mircea (1993): *El chamanismo y técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2000): *Tratado de historia de las religiones: Morfología y dialéctica de lo sagrado*. Madrid: Cristiandad.
- ERDAL, David y Andrew WHITEN (1994): "On human egalitarianism: an evolutionary product of machiavelian status escalation". *Current Anthropology* 35: 175-183.
- ESTRADA DÍAZ, Juan A. (2003): "El reto de la religiosidad popular a la teología". En Carlos ÁLVAREZ SANTALÓ, María Jesús BUXÓ I REY y Salvador RODRÍGUEZ BECERRA (Coords.): *La Religiosidad popular I. Antropología e Historia*, pp. 257-267. Barcelona: Anthropos.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan (1976): *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- _____ (1991): *Las teorías de la religión primitiva*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- FAUDUET, Isabelle (2008): "Divinités honorées dans les sanctuaires des Trois Gaules, témoignages épigraphiques" En Ralph HÄUSSLER (Dir.): *Romanisation et épigraphie. Études interdisciplinaires sur l'acculturation et l'identité dans l'Empire romain. Archéologie et Histoire Romaine*, 17, pp. 95-109. Montagnac: Éditions Monique Mergoil.
- FEEST, Christian F. (2000): *Culturas de los indios norteamericanos*. Colonia-Barcelona: Könnemann.

- FERICGLA, Josep María (2003): “Bases para entender una prospectiva de la religión. En Carlos ÁLVAREZ SANTALÓ, María Jesús BUXÓ I REY y Salvador RODRÍGUEZ BECERRA (Coords.): *La Religiosidad popular I. Antropología e Historia*, pp. 587-602. Barcelona: Anthropos.
- FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, Óscar (2004): *Bronislaw Malinowski: La antropología y el funcionalismo*. León: Universidad de León.
- FERNÁNDEZ GARCÍA, Antonio (Ed.) (2002): *La Constitución de Cádiz (1812) y Discurso Preliminar a la Constitución*. Madrid: Clásicos Castalia.
- FERNÁNDEZ SARASOLA, Ignacio (2009): “La división de poderes en la historia constitucional española”. En Ramón PUNSET (Ed.): *La división de poderes*, pp. 167-202. Oviedo: Junta General del Principado de Asturias.
- FERNÁNDEZ-GÖTZ, Manuel Alberto (2014a): *De la familia a la etnia. Protohistoria de la Galia Oriental*. Madrid: Real Academia de la Historia.
- _____ (2014b): “Reassessing the oppida: The role of power and religion”. *Oxford Journal of Archaeology*, 33 (4), pp. 379-394.
- FIENUP-RIORDAN, Ann (2003): “Eye of the Dance: Spiritual Life of the Central Yup’ik Eskimos”. En Lawrence E. SULLIVAN (Ed): *Native Religions and Cultures of North America*, pp. 181-208. Londres: Continuum.
- FLANNERY, Kent V. (1972): “The Cultural Evolution of Civilizations”. *Annual Review of Ecology and Systematics*, 3: 399-426.
- FORDE, Darryl C. (1966): *Habitat, economía y sociedad*. Barcelona: Ediciones Oikos-Tau.
- FORTES, Meyer, y Edward E. EVANS-PRITCHARD (Eds.) (1940): *African Political Systems*. Londres: International African Institute by Oxford University Press.
- FOUCAULT, Michel (1992): *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones La Piqueta-Endymión.
- _____ (2000): *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2009): *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- FRAZER, James George (1944): *La rama dorada. Magia y religión*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- FREUD, Sigmund (1968): *Tótem y Tabú*. Madrid: Alianza Editorial.
- FRIED, Morton H. (1967): *The evolution of Political Society. An Essay in Political Anthropology*. Nueva York: Random House.
- FROSINI, Vittorio (1957): “Potere (teoría generale)”. En Antonio AZARA y Ernesto EULA (Dir.): *Novissimo Digesto Italiano*, Tomo XIII, PET-PROC, pp. 440-443. Turín: Unione Tipografico-Editrice Torinese.

- FUENTE DEL PILAR, José Javier (1991): "Anexo". En Henry RINK: *Cuentos y leyendas esquimales*". Madrid: Miraguano.
- FUSTEL DE COULANGES, Numa Denys (1984): *La ciudad antigua*. Barcelona: Ediciones Península.
- GARCÍA GARCÍA, José Luis (2003): "El contexto de la religiosidad popular". En Carlos ÁLVAREZ SANTALÓ, María Jesús BUXÓ I REY y Salvador RODRÍGUEZ BECERRA (Coords.): *La Religiosidad popular I. Antropología e Historia*, pp. 19-29. Barcelona: Anthropos.
- GARCÍA RAMÓN, José Luis (2011): "Galo gutuater". En Eugenio R. LUJÁN, y José Luis GARCÍA ALONSO (Eds.): *A greek man in the iberian street. Papers in Linguistics and Epigraphy in Honour of Javier de Hoz*, pp. 191-199. Innsbruck: Institut für Sprachen und Literaturen der Universität Innsbruck.
- GARVÍA, Roberto (1998): *Conceptos fundamentales de Sociología*. Madrid: Alianza Editorial.
- GARZA, Mercedes de la (2012): *Sueño y éxtasis. Visión chamánica de los nahuas y los mayas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica – UNAM.
- GEERTZ, Clifford (1992): *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- GERRITSEN, Fokke y Nico ROYMANS (2006): "Central places and the construction of tribal identities. The case of the Late Iron Lower Rhine region". En Colin HASELGROVE (Dir.): *Celtes et Gaulouis, l'Archéologie face à l'Histoire, 4: les mutations de la fin de l'âge du Fer. Actes de la table ronde de Cambridge*, pp. 251-266. Glux-en-Glenne: Bibracte.
- GILBERG, Rolf (1984): "Polar Eskimo". En David DAMAS (Ed.): *Handbook of North American Indians. Vol. 5 Arctic*, pp. 577-594. Washington: Smithsonian Institution.
- GITZ-JOHANSEN, Jeppe (2009): *Figurer i Gronlansk Mytologi/Characters of the Greenland Mythology/Kalâtdlit ugpersisatoqaisa inugtaisa ilait*. Skjenn: Gullanders Bogtrykkeri.
- GLEDHILL, John (1994): *Power and its disguises. Anthropological Perspectives on Politics*. Londres y Boulder: Pluto Press.
- GLUCKMAN, Max (1978): *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*. Madrid: Akal Editor.
- GÓMEZ DE SOTO, José, Pierre-Yves MILCENT, Jean-Philippe BAIGL, Alexis GORGUES, Pierre MORET, Olivier NILLESSE, Christophe SIREIX (2003): "La France du Centre aux Pyrénées (Aquitaine, Centre, Limousin, Midi-Pyrénées, Poitou-Charentes)". *Gallia*, Tome 60, pp. 107-138.
- GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, María Cruz (2013): "Revisiones epigráficas del corpus de Gallaeica: Nuevos hallazgos y viejos problemas". En Andreas HOFENEDER y Patrizia de BERNARDO STEMPEL (Hgg.): *Théonymie celtique, cultes, interpretatio/Keltische Theonymie, Kulte, interpretatio*, pp. 11-23. Viena: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

- GORDON CHILDE, Vere (1984): *Los orígenes de la civilización*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- GOUDINEAU, Christian (2003): “Le *gutuater* gaulois: idéologie et histoire”. *Gallia*, Tome 60, pp. 383-387.
- GREEN, Miranda ALDHOUSE (1993): “La religión celta”. En ALMAGRO-GORBEA, Martín (Dir.): *Los celtas: Hispania y Europa*, pp. 451-475. Madrid: Editorial ACTAS.
- _____ (1995): *Celtic Goddesses, warriors, virgins and mothers*. Londres: Brithish Museum Press.
- _____ (2009): “La religión celtibérica desde la religión céltica”. En Francisco Burillo Mozota (Ed.): *Ritos y Mitos. VI Simposio sobre celtíberos*, pp. 189-204. Zaragoza: Centro de Estudios Celtibéricos-Fundación Segeda.
- _____ (2010a): *El mundo de los druidas*. Madrid: Adiciones Akal.
- _____ (2010b): *Caesar's druids. Story of an Ancient Priesthood*. Nuevo Haven y Londres: Yale University Press.
- GREEN, Miranda ALDHOUSE y Stephen ALDHOUSE-GREEN (2005): *The Quest for the Shaman. Shape-shifters, Sorcerers and Spirit-healers of Ancient Europe*. Londres: Thames & Hudson Ltd.
- GRICOURT, Daniel y Dominique HOLLARD (2002): “Lugus et le cheval”. *Dialogues d'histoire ancienne*, Vol. 38, n° 2, pp. 121-166.
- GRUAT, Philippe y Lionel IZAC-IMBERT (2002): “Le territoire des Rutènes: Fonctionnement et dynamiques territoriales aux deux derniers siècles avant notre ère”. En Dominique GARCÍA y Florence VERDIN (Dir.): *Territoires celtiques. Espaces ethniques et territoires des agglomérations protohistoriques d'Europe occidentale*, pp. 66-87. París: Editions Errance.
- GRUEL Katherine; Daniele VITALI, Olivier BUCHSENSCHUTZ, Niaux ROLAND, Dean QUINN, Jean-Loup FLOUEST, Véronique ZWALD, Richard HERVÉ, Jean GRAN-AYMERICH, Miklos SKABO, Almudena DOMÍNGUEZ-ARRANZ, François BOYER, François MEYLAN, Ian B. M. RALSTON, Franz SCHUBERT (1998): “L'organisation spatiale de l'*oppidum*”. *Gallia*, Tome 55, pp. 18-48.
- GUYONVARC'H, Christian J. (1997): *Magie, médecine et divination chez les Celtes*. París: Éditions Payot & Rivages.
- GUYONVARC'H, Christian J. y Françoise LE ROUX (1991): *La société celtique*. Rennes: Éditions Ouest-France.
- _____ (2009): *Los druidas*. Madrid: Abada Editores.
- HAAGEN, Birte (2014): *Tupilaks. Magical figures from Greenland*. Agernvej: Tinok.

- HARRIS, Marvin (1994): *Antropología cultural*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____ (2000): *Teorías sobre la cultura en la Era Posmoderna*. Barcelona: Editorial Crítica.
- _____ (2005): *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- HATT, Jean-Jacques (1976): *Los celtas y los galo-romanos*. Barcelona: Editorial Juventud S.A.
- _____ (1989): *Mythes et dieux de la Gaule. Vol. 1 Les grandes divinités masculines*. París: Editions Picard.
- HÄUSSLER, Ralph (2008): "Pouvoir et religion dans un paysage gallo-romain: les cites d'Apt et d'Aix-en-Provence". En Ralph HÄUSSLER (Dir.): *Romanisation et épigraphie. Études interdisciplinaires sur l'acculturation et l'identité dans l'Empire romain*. Archéologie et Histoire Romaine, 17, pp. 155-248. Montagnac: Éditions Monique Mergoïl.
- HAYDEN, Brian (2003): *Shamans, Sorcerers and Saints: a prehistory of religion*. Washington D.C.: Smithsonian Institution.
- HEUSCH, Luc de (1973): *Estructura y praxis: Ensayos sobre antropología teórica*. México D. F.: Editorial Siglo XXI.
- HEYES, Scott (2002): "Protecting the authenticity and integrity of inuksuit within the arctic milieu". *Études/Inuit/Studies*, 26 (2), 133-156.
- HILL, Jeremy D. (2006): "Are we any closer to understanding how late Iron Age societies worked (or did not work)?" En Colin HASELGROVE (Dir.): *Celtes et Gaulois, l'Archéologie face à l'Histoire, 4: les mutations de la fin de l'âge du Fer. Actes de la table ronde de Cambridge*, pp. 169-179. Glux-en-Glenne: Bibracte.
- HOPPÁL, Mihály (1998a): "Shamanism: An archaic and/or recent System of Beliefs". En Anna-Leena SIIKALA y Mihály HOPPÁL: *Studies on Shamanism*, pp. 117-131. Helsinki: Finnish Anthropological Society.
- _____ (1998b): "On the Origin of Shamanism and the Siberian Rock Art". En Anna-Leena SIIKALA y Mihály HOPPÁL: *Studies on Shamanism*, pp. 132-149. Helsinki: Finnish Anthropological Society.
- HUBERT, Henri (1988): *Los celtas y la civilización céltica*. Madrid: Akal.
- HULTKRANTZ, Åke (1992): *Shamanic Healing and Ritual Drama*. Nueva York: The Crossroad Publishing Company.
- HUSSERL, Edmund (1982): *La idea de la fenomenología*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- INGOLD, Tim (2000): *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. Londres: Routledge.

- JEAN RAY, Dorothy (2001): "L'art esquimau-aléoute d'Alaska". En Jean Malaurie (Dir.): *L'art du Grand Nord*, pp. 23-93. París: Éditions Citadelles & Mazenod.
- JENSEN, Ole G. (2011): *Destellos de la cultura de Groenlandia*. Clemenstrykkeriet: Milik Publishing.
- JOHNSON, Allen W. y Timothy EARLE (1987): *The Evolution of Human Societies. From Foraging Group to Agrarian State*. Stanford: Stanford University Press.
- JOLLY, Pieter (2005): "On the Definition of Shamanism". *Current Anthropology*, 46 (1): pp. 127-128.
- JUD, Peter y Gilbert KAENEL (2002): "Helvètes et rauragues: Quelle emprise territoriale". En Dominique GARCÍA y Florence VERDIN (Dir.): *Territoires celtiques. Espaces ethniques et territoires des agglomérations protohistoriques d'Europe occidentale*, pp. 297-305. París: Editions Errance.
- JULLIAN, Camille (1901): "À propos des "pagi" gaulois Avant la conquête romaine". *Revue des Études Anciennes*, 3 (1): 77-97.
- (1964): *Histoire de La Gaule II. La Gaule Indépendante*. Bruselas: Culture et Civilisation.
- JUNG, Carl Gustav (1982): *Psicología y Simbólica del Arquetipo*. Barcelona: Paidós.
- KAALUND, Bodil (2001): "L'art du Groenland". En Jean Malaurie (Dir.): *L'art du Grand Nord*, pp. 159-223. París: Éditions Citadelles & Mazenod.
- KEMP, William B. (1984): "Baffinland Eskimo". En David DAMAS (Ed.): *Handbook of North American Indians, Vol. 5 Arctic*, pp. 463-475. Washington: Smithsonian Institution.
- KHAZANOV, Anatolii M. (1978): "Some Theoretical Problems of the Study of The Early State". En Henri M. CLAESSEN y Peter SKALNÍK (Eds.): *The Early State*, pp. 77-92. La Haya: Mouton Publishers.
- KLEIN, Cecilia F., Eulogio GUZMÁN, Elisa C. MANDELL y Maya STANFIELD-MAZZI (2002): "The role of shamanism in Mesoamerican Art". *Current Anthropology*, 43 (3): 383-418.
- KLEIVAN, Inge (1984): "West Greenland Before 1950". En David DAMAS (Ed.): *Handbook of North American Indians, Vol. 5 Arctic*, pp. 595-621. Washington: Smithsonian Institution.
- KLEIN, Leo S. (2017): "Origins of the Indo-Europeans and archaeology". En Laurence MANOLAKAKIS, Nathan SCHLANGER y Anick COUDART (Eds.): *European Archaeology: Identities & Migrations*. Leiden: Sidestone Press, pp. 439-458.
- KOTTAK, Conrad Phillip (2010): *Antropología cultural*. Madrid: McGraw Hill.
- KRADER, Lawrence (1978): "The Origin of the State Among the Nomads of Asia". En CLAESSEN, Henri J. M. y Peter SKALNÍK (Eds.): *The Early State*, pp. 93-107. La Haya: Mouton Publishers.

KRAUSZ, Sophie (1998): “Un *muris gallicus* à Saint-Marcel (Indre): nouvelle approche de l’*oppidum* biturige d’*Argentomagus*, dans le context européen”. *Revue archéologique du Centre de la France*, Tome 37, pp. 81-97.

——— (2016): *Des premières communautés paysannes à la naissance de l’État dans le Centre de la France 5000-50 a.C.* Burdeos: Ausonius Éditions – Scripta Antiqua 86.

KRISTIANSEN, Kristian (1991): “Chieftdoms, states, and systems of social evolution”. En Timothy EARLE (Ed.): *Chieftdoms: Power, economy and ideology*, pp 16-43. Cambridge: Cambridge University Press.

KRISTIANSEN, Kristian; Morten E. ALLENTOFT, Karin M. FREI, Rune IVERSEN, Neils N. JOHANSEN, Guus KROONEN, Łukasz POSPIESZNY, T. Douglas PRICE, Simon RASMUSSEN, Karl-Göran SJÖGREN, Martin SIKORA y Eske WILLERSLEV (2017): “Re-theorising mobility and the formation of culture and language among the Corded Ware Culture in Europe”. *Antiquity*, 91(356), pp. 334-347.

KROPOTKIN, Piotr (1996): *El Estado y su papel histórico*. Madrid: Fundación de Estudios Libertarios “Anselmo Lorenzo”.

LAMB, Andrew William (2018): “Seated Burials of the La Tène Iron Age”. *Oxford Journal of Archaeology*, 37(4), pp. 429-442.

LAMBERT, Pierre-Yves (1994): *La Langue Gouloise*. París: Editions Errance

——— (2013): “Le status du théonyme gaulois”. En Andreas HOFENEDER y Patrizia de BERNARDO STEMPEL (Hgg.): *Théonymie celtique, cultes, interpretatio/Keltische Theonymie, Kulte, interpretatio*, pp. 113-124. Viena: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

LAMBOT, Bernard (2002): “Noblesse, aristocratie et signes extérieurs de richesse à la Tène finale en Champagne”. En Vicent Guichard y Franck Perrin (Dir.): *L’aristocratie celte à la fin de l’âge du Fer (du II^e siècle Avant J.-C, au I^{er} siècle après J.-C.)*, pp. 87-108. Glux-en-Glenne: Bibracte.

LAMOINE, Laurent (2006): “La pratique du vergobret: le témoignage de César confronté aux inscriptions”. *Cahiers Glotz*, XVII: 81-104.

LANGLOIS, René (1987): “La visage de la dame de Vix”. En VV. AA.: *Trésors des princes celtes*, pp. 212-217. París: Ministère de la Culture et de la Communication Editions de la Réunion des Musées Nationaux.

LANTIS, Margaret (1984): “Nunivak Eskimo”. En David DAMAS (Ed.): *Handbook of North American Indians, Vol. 5 Arctic*, pp. 209-223. Washington: Smithsonian Institution.

LARRAMENDI, Ramón Hernando de (1995): *Los Indios esquimales*. Quito: Abya-Yala.

LE BOHEC, Yann (2001): “*Gutuater*: nom proper ou nom commun?”. *Gallia*, Tome 58, pp. 363-367

- LEACH, Edmund R. (1967): *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*. Boston: Beacon Press.
- LEBEDYNSKY, Iaroslav (2009): *Les Indo-européens. Faits, débats, solutions*. París: Editions Errance.
- LEJEUNE, Martin (1985): *Le plomb magique du Larzac et les sorcières gauloises*. París: Editions CNRS.
- LENSKI, Gerhard (1967): *El factor religioso. Una encuesta sociológica*. Barcelona: Editorial Labor S.A.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1970): *Antropología estructural*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- LÉVY-BRUHL, Lucien (1957): *La mentalidad primitiva*. Buenos Aires: Ediciones Leviatán.
- LEWELLEN, Ted C. (2009): *Introducción a la antropología política*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- LEWIS-WILLIAMS, David (2005): *La mente en la caverna. La conciencia y los orígenes del arte*. Madrid: Ediciones Akal.
- LEWUILLON, Serge (1990): “Affinités, parentés et territoires en Gaule indépendante: fragments d’anthropologie”. *Dialogues d’histoire ancienne*, vol. 16, nº1, pp. 283-358.
- LOMBARDI SATRIANI, Luigi (2003): “El Hambre como derrota de Dios”. En Carlos ÁLVAREZ SANTALÓ, María Jesús BUXÓ I REY y Salvador RODRÍGUEZ BECERRA (Coords.): *La Religiosidad popular I. Antropología e Historia*, pp. 55-69. Barcelona: Anthropos.
- LÓPEZ GUERRA, Luis (Ed.) (2016): *Constitución española*. Madrid: Editorial Tecnos.
- LOWIE, Robert H. (1947): *La sociedad primitiva*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- _____ (1979) “Algunos aspectos de la organización política de los aborígenes americanos”. En Llobera, Josep R. (ed.): *Antropología política*, pp. 107-132, *Biblioteca de Antropología*, 12. Barcelona: Anagrama.
- MAINE, Henry S. (1906): *Ancient Law. Its connection with the Early History of Society and its relation to Modern Ideas*. Nueva York: Henry Holt and Company.
- MALDONADO, Luis (2003): “La religiosidad popular”. En Carlos ÁLVAREZ SANTALÓ, María Jesús BUXÓ I REY y Salvador RODRÍGUEZ BECERRA (Coords.): *La Religiosidad popular I. Antropología e Historia*, pp. 30-43. Barcelona: Anthropos.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1982): *Magia, ciencia, religión*. Barcelona: Editorial Ariel.
- MALLORY, James P. y Douglas Q. ADAMS (1997): *Encyclopedia of Indo-European Culture*. Londres y Chicago: Fitzroy Dearborn Publishers.

- MARCO SIMÓN, Francisco (1986): “El Dios céltico Lug y el Santuario de Peñalba de Villastar”. En V.V.A.A.: *Estudios en homenaje al Dr. Antonio Beltrán Martínez*, pp. 731-759. Zaragoza: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Zaragoza.
- _____ (2009): “Dioses, espacios sacros y sacerdotes”. En Francisco BURILLO MOZOTA (Ed.): *Ritos y Mitos. VI Simposio sobre celtíberos*, pp. 11-15. Zaragoza: Centro de Estudios Celtibéricos-Fundación Segeda.
- _____ (2017): “Los caminos de la muerte en la Hispania Romano-Céltica: Densidad semántica y comunicación religiosa”. *Palaeohispánica: Revista sobre lenguas y culturas de la Hispania antigua*, 17: 329-348.
- MARETT, Robert Ranulph (2015): *The Threshold of Religion*. Londres: Forgotten Books.
- MARQUARD, Odo (2012): *Individuo y división de poderes. Estudios Filosóficos*. Madrid: Editorial Trotta.
- MARTÍ, Josep (2003a): “Los cuatro elementos. Fundamentos conceptuales introductorios para el estudio de la religión”. En Elisenda Ardèvol Piera y Glòria Munilla Cabrillana (Coords.): *Antropología de la religión. Una aproximación interdisciplinar a las religiones antiguas y contemporáneas*, pp 19-70. Barcelona: Editorial UOC.
- _____ (2003b): “Tierra. Los mitos y la música”. En Elisenda ARDÈVOL PIERA y Glòria MUNILLA CABRILLANA (Coords.): *Antropología de la religión. Una aproximación interdisciplinar a las religiones antiguas y contemporáneas*, pp 275-323. Barcelona: Editorial UOC.
- MARTIN, Michaël (2012): “Les plombs magiques de la Gaule Meridionale”. *Ephesia Grammata*, Etudes Magiques, 5.
- MARTÍN VELASCO, Juan (1978): *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- MARX, Karl y Frederich ENGELS (2010): *El manifiesto comunista*. Madrid. Ediciones Akal S. A.
- MARY-ROUSSELIÈRE, Guy (1984): “Iglutik”. En David DAMAS: *Handbook of North American Indians, Vol. 5 Arctic*, pp. 431-446. Washington: Smithsonian Institution.
- MAUSS, Marcel (1970): *Obras. Vol. 1. Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Barral.
- MAUSS, Marcel y Henri BEUCHAT (1971) “Ensayo sobre las variaciones estacionales en las sociedades esquimales: un estudio de morfología social”. En *Sociología y antropología*, pp. 359-432. Madrid: Tecnos.
- MEES, Bernard (2008): “The women of Larzac”. *KF3*: 123-142.
- MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat, barón de (2002): *El espíritu de las leyes*. Madrid: Istmo.

- MENDOZA TUÑÓN, Julia (1998): “El poder de la palabra: la deificación de conceptos abstractos”. En Amador VEGA, Juan Antonio RODRÍGUEZ TOUS y Raquel BOUSO (Eds.): *Estética y religión: El discurso del cuerpo y los sentidos. Er, Revista de Filosofía*, pp. 211-224. Barcelona: Literatura y Ciencia S.L.
- METZLER, Jeannot (1993): “Les sepultures de l’aristocrate en Gaule Belgique”. *Revue Archeologique de l’Ouest. Supplément n°6. Les celtes en Normandie. Les rites funéraires en Gaule (IIIème – Ier siècle Avant J.-C)*, 6: 267-277.
- MØBJERG, Tinna (1991): “The spatial organization of an inuit winterhouse in Greenland. An ethnoarchaeological study”. En Ole GRØN, Ericka ENGELSTAD e Inge LINDBLOM (Eds.): *Social Space: Human spatial behavior in dwellings and settlemente*, pp. 40-48. Odense: Odense University Press.
- MORAL-GARCÍA, Carlos (2016a): “La cosmología inuit tradicional y el protagonismo del mar”. En Alberto HOCES-GARCÍA y Carlos MORAL-GARCÍA (Coords.): *El mar: Una forma de vida en América*, pp. 217-242. Madrid: Historia y Cultura del Mar (HyCmar).
- (2016b): “Acercamiento a la magia inuit: conociendo al *angâkoq*”. En Sara NÚÑEZ DE PRADO CLAVELL, (Dir.), Paula María de la FUENTE POLO, María PERRUCA GRACÍA y Javier RODRÍGUEZ ABENGÓZAR (Eds.): *Actas I Congreso de Jóvenes Historiadores URJC*, pp. 1157-1175. Madrid: Universidad Rey Juan Carlos. Servicio de Publicaciones.
- (2017): “Acercamiento a la ontología y cosmología inuit tradicional: De los “inue” al “angâkoq”. *Naveg@américa. Revista electrónica editada por la Asociación Española de Americanistas*, n° 18.
- MORGAN, Lewis H. (1975): *La sociedad primitiva*. Madrid: Editorial Ayuso.
- MORRIS, Brian (2009): *Religión y antropología: Una introducción crítica*. Madrid: Ediciones Akal S.A.
- MOTTA, Laura y Nicola Terrenato (2006): “The Origins of the State *par excellence*. Power and society in Iron Age Rome”. En Colin HASELGROVE (Dir.): *Celtes et Gaulouis, l’Archéologie face à l’Histoire*, 4: *les mutations de la fin de l’âgedu Fer. Actes de la table ronde de Cambridge*, pp. 225-234. Glux-en-Glenne: Bibracte.
- MÜLLER, Friedrich Max (1988): *Mitología Comparada*. Barcelona: Edicomunicación.
- MYERS, L. Daniel (2004): “Subtle Shifts and Radical Transformations in Hunter-Gatherer Research in American Anthropology: Julian Steward’s Contributions and Achievements”. En Alan Barnard (Ed.): *Hunter-Gatherers in History, Archaeology and Anthropology*, pp. 175-186. Oxford y Nueva York: Berg Publishers.
- NIEDNER, Heinrich (1997): *Mitología Nórdica*. Barcelona: Edicomunicación S.A.
- NOLL, Richard (1985): “Mental Imagery Cultivation as a Cultural Phenomenon: The Role of Visions in Shamanism”. *Current Anthropology*, 26 (4): 443-461.

- OTTO, Rudolf (2009): *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial.
- PAILLER, Jean-Marie (2008): “Les druides de César: digression ethnographique et neutralisation historique”. *Études Celtiques*, XXXVI: 35-58.
- PAUKETAT, Timothy R. (2007): *Chieftdoms and Other Archaeological Delusions*. Lanham: Altamira Press.
- PELLARD, Thomas; Laurent SAGART y Guillaume JACQUES (2018): “L’indo-européen n’est pas un mythe”. *Bulletin de la Société Linguistique de Paris*, 113(1). 79–102.
- PENDÁS, Benigno (2009): “División de poderes y formas de gobierno. Una perspectiva contemporánea”. En Ramón PUNSET (Ed.): *La división de poderes*, pp. 205-239. Oviedo: Junta General del Principado de Asturias.
- PÉREZ VILATELA, Luciano (1991): “El especialista religioso entre celtíberos, lusitanos y vascones (Estado de la cuestión y perspectivas)”. En Santiago CASTILLO (Coord.): *La Historia Social en España. Actualidad y perspectivas*, pp. 165-177. Madrid: Siglo XXI de España Editores S.A.
- (2004): “Aspectos de la jerarquía religiosa hispanocelta”. En Liborio HERNÁNDEZ GUERRA y Jaime ALVAR ESQUERRA (Ed.): *Actas del XXVII Congreso Internacional Girea-Arys IX: “Jerarquías religiosas y control social en el Mundo Antiguo”*, pp. 287-298. Valladolid: Universidad de Valladolid-Asociación ARYS.
- PERRIN, Frank (2006a): “La hiérarchie sociale en Gaule à la fin de l’âge du fer, entre histoire et archéologie. Un état de la question”. En Colin HASELGROVE (Dir.): *Celtes et Gaulouis, l’Archéologie face à l’Histoire, 4: les mutations de la fin de l’âgedu Fer. Actes de la table ronde de Cambridge*, pp. 155-168. Glux-en-Glenne: Bibracte.
- (2006b): “Religión, Dieux et Mythes”. En Christian GOUDINEAU (Dir.): *Religión et société en Gaule*, pp. 79-93. Paris: Editions Errance.
- PETERSEN, Robert (1984): “East Greenland Before 1950”. En David DAMAS (Ed.): *Handbook of North American Indians, Vol. 5 Arctic*, pp. 622-639. Washington: Smithsonian Institution.
- PETTAZZONI, Raffaele (1954): “Essays on the History of Religions”. *Numen* 1, Suppl.
- PHARO, Lars Kirkhusmo (2011): “A Methodology for a Deconstruction and Reconstruction of the Concepts ‘Shaman’ and ‘Shamanism’”. *Numen*, 58: 6-70
- PITARCH RAMÓN, Pedro (1996): “Animismo, colonialismo y la memoria histórica tzeltal”. *Revista Española de Antropología Americana*, 26: 183-203.
- POUX, Matthieu (2006): “Religion et société à la fin de l’âge du Fer. Systèmes (en)clos et logiques rituelles”. En Colin HASELGROVE (Dir.): *Celtes et Gaulouis, l’Archéologie face à l’Histoire, 4: les mutations de la fin de l’âgedu Fer. Actes de la table ronde de Cambridge*, pp. 181-200. Glux-en-Glenne: Bibracte.
- POWELL, T. G. E. (2005): *Los Celtas*. Salamanca: Oberon.

- PRICE, T. Douglas y Gary M. FEINMAN (2010): "Social Inequality and the Evolution of Human Social Organization". En T. Douglas PRICE y Gary M. FEINMAN (Eds.): *Pathways to Power. New Perspectives on the Emergence of Social Inequality*, pp. 1-14. Nueva York: Springer Science + Business Media.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. (1984): *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona: Ediciones Península.
- RASMUSSEN, Knud (1929): *Intellectual culture of the Iglulik Eskimos*. Copenhagen: Gyldendalske Boghandel-Nordisk Forlag.
- _____ (1930): *De la Groenlandia al Pacífico: dos años de intimidad con tribus esquimales desconocidas*. Barcelona: Iberia.
- _____ (1931): *The Netsilik Eskimos: social life and spiritual culture*. Copenhagen: Gyldendalske Boghandel-Nordisk Forlag.
- _____ (1932): *Intellectual culture of the copper Eskimos*. Copenhagen: Gyldendalske Boghandel-Nordisk Forlag.
- _____ (2005a): "Una experiencia cercana a la muerte" en J. NARBY y F. HUXLEY (Eds): *Chamanes: A través de los tiempos*, pp. 97-99. Barcelona: Editorial Kairós.
- _____ (2005b): "En busca de conocimiento en la soledad de la naturaleza" en J. NARBY y F. HUXLEY (Eds): *Chamanes: A través de los tiempos*, pp. 100-103. Barcelona: Editorial Kairós.
- RAYDON, Valéry (2013): "Le Dagda, dieu de l'orage du pantheon irlandais? Un écueil du comparatisme interceltique". *Dialogues d'histoire ancienne*, Vol. 39, N°1, pp. 75-105.
- RHUM, Michael (2000): "Debate formalista-sustantivista". En Thomas BARFIELD (Ed.): *Diccionario de antropología*, p. 149. México D.F.: Siglo XXI Editores.
- RINK, Henry (1991): *Cuentos y leyendas esquimales*. Madrid: Miraguano.
- ROBERT-LAMBLING, Joëlle (1986): "Ammassalik, East Greenland – end or persistence of an isolate? Anthropological and demographical study on change". *Man & Society*, 10: 5-41.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1982): *Del Contrato Social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Alianza Editorial.
- ROUSSELOT, Jean-Loup (2001): "Los cazadores del Gran Norte. El Ártico". En Lourdes PERACUALA (Coord.): *Indios y esquimales: culturas indígenas de Norteamérica (Exposición)*, pp. 33-45. Barcelona: Fundación "La Caixa".
- ROYMANS, Nico (1990): *Tribal societies in Northern Gaul. An anthropological perspective*. Amsterdam: Cingula 12.
- ROSS, Anne (1995): "Ritual and the druids". En Miranda GREEN (Ed.): *The Celtic World*, pp. 423-444, Londres y Nueva York: Routledge.

- RUBIO HERNÁNDEZ, Rogelio (1988): *Antropología: Religión, Mito y Ritual*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- SALADIN D'ANGLURE, Bernard (1984): "Inuit of Quebec". En David DAMAS (Ed.): *Handbook of North American Indians, Vol. 5 Arctic*, pp. 476-507. Washington: Smithsonian Institution.
- SALAZAR, Carles (2014): *Antropología de las creencias. Religión, simbolismo, irracionalidad*. Barcelona: Fragmenta Editorial.
- SALINAS DE FRÍAS, Manuel (2009): "Mujer, épica y mito entre los celtíberos". En Francisco BURILLO MOZOTA (Ed.) (2009): *Ritos y Mitos. VI Simposio sobre celtíberos*, pp. 205-212. Zaragoza: Centro de Estudios Celtibéricos-Fundación Segeda.
- SAHLINS, Marshall D. (1972): *Las sociedades tribales*. Barcelona: Editorial Labor S.A.
- SALES, A. de (1996): "Chamanismo". En Pierre BONTE y Michel IZARD (Coord): *Diccionario de Etnología y Antropología*, pp. 151-153. Madrid: Ediciones Akal.
- SANTOS YANGUAS, Narciso (2014): Asturias, los astures y la religiosidad antigua. Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones. Anejo XXV, Serie Monografías. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- SCHAPERA, Isaac (1956): *Government and Politics in Tribal Societies*. Londres: C. A. Watts & Co. Ltd.
- SCOTT, James C. (1985): *Weapons of the weak*. New Haven y Londres: Yale University Press.
- SERVICE, Elman R. (1971): *Primitive Social Organization: An Evolutionary Perspective*. New York: Random House.
- _____ (1978): "Classical and Modern Theories of the Origins of Government". En Ronald COHEN y Elman R. SERVICE: *Origin of the State. The Anthropology of political evolution*, pp. 21-34. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.
- _____ (1984): *Los orígenes del Estado y de la civilización. El proceso de la evolución cultural*. Madrid: Alianza Editorial.
- SIKKALA, Anna-Leena (1987): *The Rite Technique of the Siberian Shaman*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- _____ (1998a): "Shamanism: Siberian and Inner Asian Shamanism". En Anna-Leena SIKKALA y Mihály HOPPÁL: *Studies on Shamanism*, pp. 1-14. Helsinki: Finnish Anthropological Society.
- _____ (1998b): "The Interpretation of Siberian and Central Asian Shamanism". En Anna-Leena SIKKALA y Mihály HOPPÁL: *Studies on Shamanism*, pp. 15-25. Helsinki: Finnish Anthropological Society.
- _____ (1998c): "The Siberian Shaman's Technique of ecstasy". En Anna-Leena SIKKALA y Mihály HOPPÁL: *Studies on Shamanism*, pp. 26-40. Helsinki: Finnish Anthropological Society.

- SIKKALA, Anna-Leena y Oleg ULYASHEV (2011): *Hidden Rituals and Public Performances Traditions and Belonging among the Post-Soviet Khanty, Komi and Udmurts*. Helsinki: Studia Fennica Editorial Board – Finnish Literature Society.
- SMITH, William Robertson (1995): *Lectures on the Religion of the Semites*. Sheffield: Sheffield Academic Press Ltd.
- SOPENA GENZOR, Gabriel (1987): *Dioses, ética y ritos. Aproximaciones para una comprensión de la religiosidad entre los pueblos celtibéricos*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.
- _____ (1995): Ética y ritual. Aproximación al estudio de la religiosidad de los pueblos celtibéricos. Zaragoza: Institución “Fernando el Católico”, Departamento de Ciencias de la Antigüedad.
- SPENCER, Charles S. (2014): “Modeling the Evolution of Bureaucracy: Political-Economic Reach and Administrative Complexity”. *Social Evolution & History*, 13 (1): 42-66.
- SPENCER, Herbert (1967): *The Evolution of Society. Selections from Herbert Spencer's “Principles of Sociology”*. Edited and with an Introduction by Robert L. Carneiro. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- SPENCER, Robert F. (1984): “North Alask Coast Eskimo”. En David DAMAS (Ed.): *Handbook of North American Indians, Vol. 5 Arctic*, pp. 278-284. Washington: Smithsonian Institution.
- STARK, Rodney (1999): “Microfoundations of Religion: A Revised Theory”. *Sociological Theory*, 17 (3): 264-289.
- STEWART, Julian H. (1936): “The Economic and Social Basis of Primitive Bands”. *Bobbs-Merrill reprint series in the social sciences*, 217: 331-350.
- _____ (1955): “El symposium sobre las civilizaciones de regadío”. En Julian H. STEWART, Robert M. ADAMS, Donald COLLIER, Angel PALERM, Kall A. WITTFOGEL y Ralph BELLS: *Las civilizaciones antiguas del Viejo Mundo y América*, pp. 1-5. Washington D.C: Unión Panamericana.
- SWARTZ, Marc J., Victor W. TURNER y Arthur TUDEN (2011): “Antropología política: una introducción”. En Beatriz PÉREZ GALÁN y Aurora MARQUINA ESPINOSA (Eds): *Antropología política, Textos teóricos y etnográficos*, pp. 63-96. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- TARPIN, Michel (2002): “Les pagi gallo-romains: héritiers des communautés celtiques?”. En Dominique GARCÍA y Florence VERDIN (Dir.): *Territoires celtiques. Espaces ethniques et territoires des agglomérations protohistoriques d'Europe occidentale*, pp. 199-204. París: Editions Errance.
- TESTART, Alain (1982): *Les chasseurs-cueilleurs ou l'origine des inégalités*. Paris: Société d'Ethonographie.
- _____ (2005): *Eléments de classification des sociétés*. Paris: Editions Errance.

- TORO-ZAMBRANO, María Cristina (2017): “El concepto de heterotopía en Michel Foucault”. *Cuestiones de Filosofía*, 21 (3): 19-41.
- TORRE, Alessandro (2009): “Estado mixto y división del poder. Análisis histórico-político de un itinerario doctrinal”. En Ramón PUNSET (Ed.): *La división de poderes*, pp. 23-52. Oviedo: Junta General del Principado de Asturias.
- TORRES-MARTÍNEZ, Jesús Francisco (2011): *El Cantábrico en la Edad del Hierro: Medioambiente, economía, territorio y sociedad*. Madrid: Real Academia de la Historia.
- _____ (2014a): “Estructura territorial, relaciones vecinales y gobierno de las comunidades en el norte de la Península Ibérica en la Edad del Hierro”. *Complutum*, 25 (1): 177-201.
- _____ (2014b): “Las relaciones de solidaridad y reciprocidad en la Protohistoria Final Europea”. *SPAL: Revista de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Sevilla*, 23: 48-63.
- _____ (2018): “El otro lado de los Pirineos: Aquitania en la Edad del Hierro”. *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra*: 27: 1-30.
- TORRES-MARTÍNEZ, Jesús Francisco y Javier MEJUTO GONZÁLEZ (2009): “El ‘Calendario celta’ como fuente para el estudio de la cultura céltica. Arqueoastronomía y etnohistoria”. En Francisco BURILLO MOZOTA (Ed.): *Ritos y Mitos. VI Simposio sobre celtíberos*, pp. 541-551. Zaragoza: Centro de Estudios Celtibéricos-Fundación Segeda.
- TORRES-MARTÍNEZ, Jesús Francisco, Manuel FERNÁNDEZ-GÖTZ y Juan Manuel SOBREMAZAS (2016): “Los nombres del *Oppidum de Monte Bernorio (Villarén, Palencia)*. Las denominaciones de los *Oppida Célticos del norte de la Península Ibérica: Estructura política e identidad étnica*”. *Revista Onoba*, 4: 163-180.
- TURNER, Victor (1996) *Schism & Continuity in an African Society*. Oxford: Berg.
- TYLOR, Edward Burnett (1977): *Cultura Primitiva: I – Los orígenes de la cultura*. Madrid: Editorial Ayuso.
- _____ (1981): *Cultura Primitiva: II – La religión en la cultura primitiva*. Madrid: Editorial Ayuso.
- VALVERDÚ VALVERDÚ, Jaume (2003): “El agente humano. La dimensión socioinstitucional de la religión”. En Elisenda ARDÈVOL PIERA y Glòria Munilla Cabrillana (Coords.): *Antropología de la religión. Una aproximación interdisciplinar a las religiones antiguas y contemporáneas*, pp. 400-472. Barcelona: Editorial UOC.
- _____ (2008): *Antropología simbólica. Teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual*. Barcelona: Editorial UOC.
- VELASCO LÓPEZ, María del Henar (2011): “La transmigración de las almas entre los celtas”. En Alberto BERNABÉ, Madayo KAHLE y Marco Antonio SANTAMARÍA (Eds.): *Reencarnación: La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*, pp. 489-519. Madrid: Abada Editores.

- VENCLOVÁ, Natalie (2002): "The venerable Bede, druidic tonsure and archaeology. *Antiquity*, Vol. 76 (292): 458-471.
- VERDIN, Florence (2006): "Les mutations de la fin de l'âge du Fer (II^e-I^{er} s. av. J.-C.) dans le midi de la Gaule". En Colin HASELGROVE (Dir.): *Celtes et Gaulouis, l'Archéologie face à l'Histoire, 4: les mutations de la fin de l'âge du Fer. Actes de la table ronde de Cambridge*, pp. 235-250. Glux-en-Glenne: Bibracte.
- VILLAR, Francisco (1991): *Los indoeuropeos y los orígenes de Europa. Lenguaje e Historia*. Madrid: Editorial Gredos S.A.
- VITEBSKY, Piers (1996): *El chamán. Rituales, visiones y curaciones desde el Amazonas hasta Siberia*. Barcelona: Debate.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (1997): "Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena". En Alexandre SURRALLÉS y Pedro GARCÍA HIERRO (Eds.): *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, pp. 37-79. Copenhagen: IWGIA.
- VRIES, Jan de (1975): *La religion des celtes*. París: Payot
- WALLACE, Anthony F. C. (1966): *Religion. An Anthropological view*. Nueva York: Random House.
- WEBER, Max (1969): *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- WELLS, Peter S. (2006): "Objects, meanings and ritual in the emergence of the *oppida*". En Colin HASELGROVE (Dir.): *Celtes et Gaulouis, l'Archéologie face à l'Histoire, 4: les mutations de la fin de l'âge du Fer. Actes de la table ronde de Cambridge*, pp. 139-153. Glux-en-Glenne: Bibracte.
- WHITE, Leslie (1964): *La ciencia de la cultura. Un estudio sobre el hombre y la civilización*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- WITTFOGEL, Karl A. (1966): *Despotismo Oriental. Estudio comparative del poder totalitario*. Madrid: Ediciones Guadarrama.
- WOLF, Eric R. (1983): *Europe and the people without history*. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press.
- WOODBURY, Anthony C. (1984): "Eskimo and Aleut Languages". En David DAMAS (Ed.): *Handbook of North American Indians. Vol. 5 Artic*, pp. 49-63. Washington: Smithsonian Institution.
- WRIGHT, Henry (1978): "Toward an Explanation of the Origin of the State". En Ronald COHEN y Elman R. SERVICE (Eds.): *Origins of the State. The anthropology of political evolution*, pp. 49-68. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.
- ZECCHINI, Giuseppe (2002): *Los druidas y la oposición de los celtas a Roma*. Madrid: Aderabán Ediciones S. L.

Tabla de figuras

Figura 1: Instrumentos del poder simbólico	47
Figura 2: Sistemas políticos preindustriales	60
Figura 3: Esquema tribal generalizado	67
Figura 4: Propuesta de clasificación de los sistemas políticos	81
Figura 5: Gráfico de Nolan	82
Figura 6: Gráfico bidimensional de Bryson y McDill	83
Figura 7: Propuesta de gráfico biaxial	84
Figura 8: Propuesta de gráfico biaxial reticular	85
Figura 9: Tipología de religiones y autores que las plantean como primigenias	101
Figura 10: Tipología de religiones de Anthony F.C. Wallace (1966: 97-100) presente en Kottak	125
Figura 11: Mapa de distribución cultural de las poblaciones inuit del Ártico, basado en Damas	134
Figura 12: Propuesta de ubicación de sistema de bandas inuit tradicional en representación biaxial reticular	145
Figura 13: Propuesta de ubicación de sistema de bandas inuit tradicional en representación biaxial simplificada	146
Figura 14: Sedna siendo limpiada por el angâkoq y soltando a sus animales	168
Figura 15: Territorio central Hallstatt s. VI a.C., La Tène s. V a.C. y Europa céltica entre los siglos V y II a.C. Diseño del autor sobre propuestas de Mallory y Adams y Torres-Martínez y Moya Maleno	196
Figura 16: Esquema simplificado con los valores de cronología absoluta (todos a.C.) atribuidos de forma orientativa a las subdivisiones de los periodos de Hallstatt y La Tène, el sistema regional HEK y el área del Bajo Rin	197
Figura 17: Esquema simplificado de la estructura política prerromana de las sociedades del norte de la Galia.	202
Figura 18: Esquema explicativo de la estructura política y de poder en las sociedades constituidas como civitas del ámbito céltico del cantábrico en la Segunda Edad del Hierro	203
Figura 19: Los diferentes modelos institucionales galos y sus posibles relaciones diacrónicas, propuesta de Arbabe	215
Figura 20: Propuesta de ubicación de sistema tribal galo en representación biaxial reticular	216
Figura 21: Propuesta de ubicación de sistema tribal galo en representación biaxial simplificada	217
Figura 22: Diadema de Moñes (Piloña)	223
Figura 23: Especialistas rituales representados en cerámica numantina con túnica talar y tocado cónico	253
Figura 24: Representación de un chamán siberiano por Nicolaes Witsen, s. XVII	284
Figura 25: Territorios originarios de las poblaciones Indoeuropeas, basado en la propuesta de Francisco Villar	296